Hans Heinz Holz

Frankfurt Okulu Eleştirisi

Felsefe

EVRENSEL BASIM YAYIN

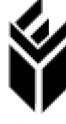


FRANKFURT OKULU

ELEŞTİRİSİ

Hans Heinz Holz

Felsefe

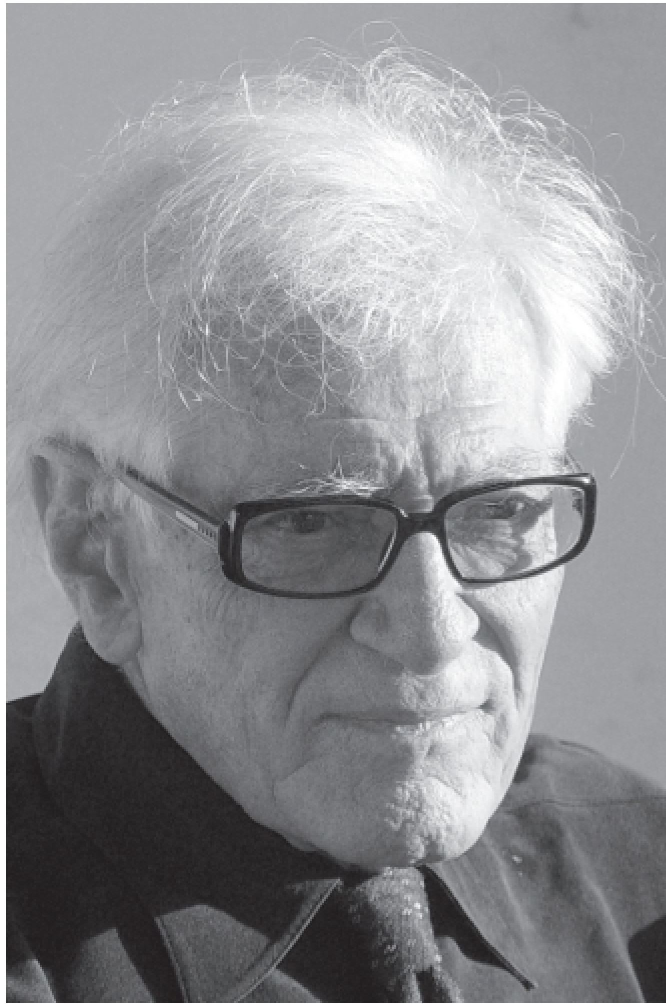


EVRENSEL
BASIM YAYIN

DOĞA BASIN YAYIN
Dağıtım Ticaret Limited Şirketi
Tarlabaşı Blv. Kamerhatun Mah. Alhatun Sk. No: 25 Beyoğlu / İstanbul
T: 0212 255 25 46 F: 0212 255 25 87
www.evrenselbasim.com - info@evrenselbasim.com
Evrensel Basım Yayın 487
Frankfurt Okulu Eleştirisi: Hans Heinz Holz
Genel Kapak Tasarım: Savaş Çekiç
Kapak Uygulama: Devrim Koçlan
© Evrensel Basım Yayın 2012 - Sertifika No 11015

85. doğum günü dolayısıyla

Hans Heinz Holz'un anısına...



Hans Heinz Holz ve

Frankfurt Okulu Üzerine

Çağdaşımız diyalektikçiler arasında kuşkusuz en önemlisi olan Hans Heinz Holz, onun temel özelliklerini anlamamızı sağlayacak kapsamda bir derleme ile Türkçeye kazandırıldı. Bu makalelerde okuyucu, onun haklı bir üne sahip felsefeci kimliğinin yanı sıra, Marksizme bağlı politik eleştirmen kimliğini de tanıma fırsatını bulacaktır.

Hans Heinz Holz, felsefe alanındaki eleştirilerini, politik eylemle ilişkisi içinde sürdürürken Marx'ın ünlü 11. Tez'ine bağlı kalmaktadır. Bilindiği gibi, filozofların dünyayı yalnızca yorumlamakla kalmayıp artık değiştirmeleri gerektiğini öne süren bu tez, diyalektik materyalizmi eski metafizik materyalizmden ve idealist diyalektikten ayıran ilkesel bir temel ortaya koyuyordu. Yalnızca teorik ve ideolojik mücadelesinin esaslarını değil, politik ve ahlaki kimliğinin temellerini de bu tezde bulan Hans Heinz Holz, diyalektiğin temel kategorilerini pratik etkinliği içindeki insanın özellikle politik eylem ve etkinlik bağlamında yorumlarken, eleştiri konusu yaptığı filozoflardan kendisini neyin ayırdığını da apaçık ortaya koyar.

Makalelerin konu edindiği Frankfurt Okulu, kimi komünist aydınların akademik kurumlaşma çabalarının bir sonucu olarak 1923'te, Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı olarak Sosyal Araştırmalar Enstitüsü adıyla ortaya çıktı. Daha çok, Horkheimer, Adorno, Marcuse Lowenthal, Pollock gibi isimlerle anılan Frankfurt Okulu'nu karakterize eden, bir dogmaya dönüştüğünü ileri sürdükleri Marksizmi felsefi-teorik bir zemin üzerinde yeniden kurma iddiasıdır. "Marksizmi kemikleşmiş Ortodoks yorumlardan kurtarmak" adına tutulan yol, Kant'ta, Weber'de "yeni kökler" bulmaya yönelmiştir. Zamanla Marksizmle olan ilişkileri daha da zayıflarken, Weber'in etkisi öne çıkmıştır.

Günümüz postmodern düşüncesinin belli başlı bütün tezlerine kaynaklık eden görüşleri de bu arayışların sonucunda doğmuştur. Özellikle modernitenin ve modern toplum bağlamında kapitalist toplumun eleştirisi adına yaptıkları, postmodern literatürün temeli olarak kabul edilmektedir. Bugün yaygın biçimde pozitivizmle Marksizmi eşitleyen yüzeysel akademik önyargının temel taşları da Frankfurt Okulu tarafından döşenmiştir. Siyasi terminolojiye kadar derinlemesine sızan birey eksenli

toplum eleştirisi, teorik düzeyde “kültür endüstrisi” eleştirileri, minimal tarih çalışmalarına verilen önem, kapsamlı teoriler aracılığıyla insan toplumunu anlama çalışmalarını “büyük anlatı” terimi içinde değerlendirmek ve geçersizleştirmek yine bu okulun günümüz anti-Marksizmine mirasları olarak anılabilir.

“Eleştirel Okul” olarak da adlandırılan Frankfurt Okulu’nun dikkat çekici özelliği, görünüşte etkili bir politik içerik taşımasına rağmen, açık politik tavır almaktan daima kaçınmış olmasıdır. Hitler rejimi zamanında, okulun hemen hemen bütün kurucuları ve faal teorisyenleri ABD’ye yerleşmişler, 1935’te Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nü, New York’ta yeniden kurmuşlardır. Nazi diktatörlüğü koşullarında, faaliyetlerini Almanya dışına taşırken, Holz’un deyimiyle, “kibarca” ve Nazi vahşetinden hiç söz etmeksizin yaptıkları açıklama, politika dışı kalma endişesinin bir örneği olmuştur.

1950’den sonra Horkheimer ile Adorno Batı Alman hükümetinin davetiyle Almanya’ya dönmüş ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü’nü Frankfurt’ta yeniden kurmuşlardır. Amerika ve Avrupa’da “yeni sol” olarak adlandırılan ve büyük ölçüde Marksizm-Leninizm’e karşı teorik ve politik bir cephe teşkil eden akımların düşünsel temelleri de yine bu akım tarafından atılmıştır.

Burjuva düşün dünyasında ve akademik çevrelerde geniş bir kabul görmesi ve moda haline getirilmesi, politik etkinlik ve politik örgütlenme gibi Marksist sınıf mücadelesi teorisinin temel kavramlarını “salt teorik eleştiri” görünümü altında dıştalayan yapısı dolayısıyla olmuştur. Marksizmi “insanı dışarıda bırakan” bir teori ve dünya görüşü olmakla suçlayan, bunun karşısında “insancıl bir Marksizm” kurmaya yönelen ve bunun için Marksizmle psikanaliz arasında bağlar kurmaya yönelen eğilimlerin temelinde de yine Frankfurt Okulu bulunmaktadır.

Hans Heinz Holz'un deyişiyle söyleyecek olursak, toplumsal-sınıfsal mücadeleye ilgisiz kalan, bir anlamda "felsefenin gerçekleşmesi alanına" uzak duran ve yine onun deyişiyle "devrimci bir durumun kriterlerini bile hazırlayamayan" bir felsefe, daha başından yenilmiş, Marksist tarih anlayışına dayandığını iddia etse de, gerçekte tümüyle ondan kopmuştur.

Hans Heinz Holz'un eleştirisinin hedefinde bulunan Frankfurt Okulu düşünürlerinin "salt teorik" olmayı hedefleyen, hemen önlerinde akıp gitmekte olan tarihsel eylemi kasıtlı olarak görmeyen ve çalışmalarını özellikle bundan uzak tutan yaklaşımları, solcu aydın çevrelerde her zaman büyük ilgi görmüş, Marksizmle liberalizm arasında bir geçiş olanağı sunması bakımından da siyasal ve entelektüel dünyada işlevsel olmuştur. Hans Heinz Holz, özellikle politik örgütlenme ve eylemi, dolayısıyla dünyayı değiştirme hedefini bir yana atarak salt eleştiriyle yetinmeyi yücelten bu akımı eleştirirken, etkilerinin ve yaygınlıklarının başlıca dayanaklarından biri olan zengin edebi özelliklerini, üslup ustalıklarını, estetik kaygılarını görmezden gelmez. Her biri gerçekten parlak düşünürler olan Frankfurt Okulu'nun kurucuları ve sürdürücü teorisyenleri, yaygın ve süregiden entelektüel etkilerini önemli ölçüde bu özelliklerine borçludurlar. Ne var ki, özellikle günümüzde, bu şatafatlı zekâ ve estetik oyunlarının pratik sonuçları ve sınıf mücadelesi üzerindeki olumsuz etkileri Holz'u ilgilendiren esas sorun olmuştur.

Hans Heinz Holz, bütün hayatı boyunca örgütlü sınıf mücadelesi içinde olmuş, felsefi bilgi ve becerisini "dünyanın değiştirilmesi" çabasıyla birleştirmiştir.

"Doğu Bloğu" çöktükten sonra, sosyalist-komünist çevreleri saran umutsuzluk ve yılgınlık atmosferine kapılmamış, 80 yaşını aşmış olmasına karşın, dünyanın hangi köşesinde, kimin nasıl mücadele ettiğini araştırarak bilgisini ve deneyimlerini paylaşacağı devrimcilerle ve komünistlerle ilişkiye geçmiştir.

Türkiyeli komünistleri de bu sırada tanımıştır. Komünist hareketin dünya çapındaki sorunlarıyla ilgilenirken, Türkiye işçi sınıfının ve Kürt halkının özgürlük mücadelelerini de incelemiş, tartışmış ve yardımcı olmaya çalışmıştır.

Frankfurt Okulu’na ilişkin eleştirileri, bu eylemli politik hayatın içinden çıkmış olmak bakımından daha da önem kazanıyor. Büyük düşünsel birikiminin ve felsefi veriminin oluştuğu uzun yıllar içinde birçoğunu yakından tanıdığı, kimi zaman birlikte çalıştığı ve tartıştığı Frankfurt Okulu mensuplarının düşüncelerinin ve teorilerinin yaşadığımız koşullar içinde daha da yaygın bir etki gücü kazandığını da görmüştür. Kuşkusuz bunda, ABD ve Avrupa entelektüel-akademik çevrelerince özellikle beslenmiş ve kışkırtılmış olmasının payı vardır: Ancak bunun yanı sıra, neoliberal politikalar karşısında sınıf mücadelesinin olanaklarını görmeyen, dar ve sosyal güç bakımından sınırlı çevrelere işçi sınıfından daha büyük önem veren akımların teorik ihtiyacını karşılamaya elverişli bir içeriğinin bulunmasının da rolü büyüktür.

Dolayısıyla Hans Heinz Holz’un eleştirileri, yıllar öncesinde doğmuş ve bitmiş bir akım üzerine değil, bugün, burada ve dünyanın hemen her yerinde etkisini sürdüren anti-Marksist bir akım üzerinedir.

Dikkatle incelendiğinde görülecektir ki, Frankfurt Okulu’nun cephaneliğinden alınmış pek çok kavram, yalnızca solcu aydın çevrelerde değil, özellikle liberal “sol” kanatta, hatta kimi İslamcı entelektüelin dilinde ve düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Yine Holz’un öğrettiği üzere, bunlar basit ve rastgele kullanılan kavramlar olarak kalmamakta, politik etkinliğin programa ilişkin ya da taktiksel yapılarını da etkilemektedir.

Bu bakımdan, yaşadığımız koşullarda, elimizdeki kitap, Marksist-Leninist ideolojik mücadelenin güçlenmesine ve ilerlemesine büyük katkıda bulunacaktır.

Aydın Çubukçu

Eleştirel Teori'nin İtkisi ve Çöküşü

Çeviren: Olcay Geridönmez

Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi Arşivi'nin 1. cildinin –daha sonraları *Grünberg-Arşivi* olarak anılmaya başlandı– yayıncısının ve yayına hazırlayanın önsözünde Carl Grünberg 1911'de, sosyalizm ve işçi hareketinin tarihinin ve teorisinin incelenmesinin "yalnızca salt bilimsel ve bizzat siyasal iktisadın tarihi açısından değil, aynı zamanda pratik-politik olarak da son derece büyük bir önem taşımakta"[1] olduğunu yazar. Bilimsel araştırma ile toplumsal-politik pratiğin birleştirilmesi, on küsur yıl sonra, Felix Weil tarafından kurulan *Sosyal Araştırmalar Enstitüsü*'nün yönetimini devralacak olan adamın başından itibaren sahip olduğu ufku belirler. Gerçekten de *Grünberg-Arşivi* sosyalist yazarların teorik çalışmalarını yayınlayan en önemli yerlerden biri haline geldi. 1911 ile 1930 yılları arasında yayınlanan 15 ciltte Franz Mehring ve Gustav Mayer'den Georg Lukács ve Karl Korsch'a değin birçok büyük isim bulunur.

Daha önce Viyana'da profesör olan Grünberg, enstitünün yönetimini devralmasıyla eşzamanlı olarak Frankfurt am Main'de ordinaryüs profesör oldu. 1930'da halefi olarak yerine Max Horkheimer geçti. Horkheimer, 1930'da son kez yayınlanan Arşiv'in yerine 1932'de *Zeitschrift für Sozialforschung*'u[2] kurdu. Derginin 1. cildinin önsözünde Horkheimer, "yeni hedeflerinin geliştirilmesinin yanı sıra (...) Grünberg Arşivi'nin kimi görevlerinin bundan sonra da yerine getirilebileceğini"[3] ilan etmişti etmesine, ancak bunu söylerken herhalde onun eleştiri ve raporlar bölümünü kastediyor olmalıydı (ki gerçekten de derginin kapsamlı bir bölümünü oluşturur). Çünkü Arşiv'in, başka şeylerin yanı sıra; her geçmiş senenin "öncelikle bütün işçi partisi kongrelerinin programatik önem taşıyan tüm kararlarının belgelere dayanan bir titizlikle kaydedildiği, yanı sıra sosyalizm ve işçi hareketinin gelişimi için önem taşıyan diğer olayların da yer aldığı"[4] bir "kroniği" içermesinde bulan pratik-politik anlamı kesin bir tarzda önemsizleştirilir. Marksizmin teori ve pratik ilişkisini çözen Horkheimer, "bilimsel kriterlerle hareket etme yükümlülüğü sosyal araştırmayı yöntemsel olarak politikadan da ayırmakta" olduğunu ve derginin yüzünün "her şeyden önce günümüz çağının tarihsel seyrinin bir

teorisine dönük” olması gerektiğini ilan eder.[5] Bu yapılırken de, önceki paragraflarda görüldüğü gibi, vurgu “teori”de olmalıdır. Teorinin pratik-politik önemi –1932’de Avrupa faşizminin gelişen tehlikesi ve kapıdaki nasyonal sosyalistler olgusu karşısında– telaffuz edilmez. Evet, politik perhiz o dereceye ulaşır ki; Nazilerin iktidarı almalarından ve 2. Dünya Savaşı’nın çıkmasından sonra, yayınevinin 1933’te Paris’e ve 1940’da New York’a taşınmasını duyuran önsözlerde bile Almanya’dan kaçış mevzubahis dahi edilmez. 1933’te kibarca şu açıklamada bulunulur:

“Yazı kurulu, bağımsız araştırma kurumu olarak varlığını sürdüren Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nün Cenevre şubesine taşınmıştır... Çeşitli dallardan genç bilginlerin oluşturduğu çalışma ekibi, teoriyi, gerçekliğin iyileştirilmesinin bir faktörü olarak değerlendirir.”[6]

Ve Temmuz 1940’ta Horkheimer şunları yazar:

“Because of what has happened since then, we must now assume that neither the *Librairie Félix Alcan* nor the printers –the *Presses Universitaires de France*– will be in a position to fulfil their promise in the near future. We have, consequently, decided to publish the third section of the 1939 volume in America.”[7]

Nazilerin diktatörlüğü ve fetih savaşı herhalde bundan daha diplomatik bir sessizlikle geçiştirilemezdi. Derginin kendi kaderinin gerisindeki politik nedenler telaffuz edilmez. Derginin dokuz yıllık sürecine bakıldığında; çehresinin özgül, biraz ayrıksı akademik tarzının, içeriksel ilgi alanlarının, faşist saldırganlık yıllarının politik gerçekliği karşısında değişmemiş olduğu görülür. Mussolini’nin Habeşistan’ı yağmalama savaşı, İspanya İçsavaşı, Hitler’in Avusturya’yı ve Çekoslovakya’yı işgali ve nihayetinde Dünya Savaşı’nın çıkması dergide yansımasını bulmaz; ancak dokuzuncu ve son yılın (1941/42) 2. ve 3. sayıları nasyonal sosyalizmin ekonomik, hukuksal ve sosyal yönlerini ele alır. Buna rağmen –buna daha ileride ayrıntılarıyla dönmek üzere– faşizmin tanığı olma deneyimi, Horkheimer’in teorik pozisyonunun gelişiminin ve dönüşümünün arka planını oluşturur.

Niyet

Güncelliğe karşı bu garip mesafe bir kenara bırakıldığında, Max Horkheimer’in efsanevi ünü ile Eleştirel Teori’nin adı, işte bu otuzlu yıllara

dayanır; yani *Sosyal Araştırmalar Dergisi*'nde, Eleştirel Teori'nin yöntem ve içeriğini oluşturan temel denemelerin yayınlandığı zamana. Dergi, tabiri caizse, faşizmle[8] dolaylı bir karşı duruş içerisinde, Avrupa kültürünün mirasını korumaya ve aynı zamanda bu mirasın şimdiki zamanın ve geleceğin üretken momenti olabilme olanağının yegâne koşullarını göstermeye çalışıyordu. Geçmişin mirası bakımından bu, özgürlüğün kaldırılışını, aynı zamanda, burjuva toplumunun klasik hümanizminin zorunlu bir içermesi ve anlam bozucu bir sapkınlığı olarak kavramak anlamına geliyordu. İleriye dönük belirlenen bu görev, düşün tarihinin muhtevasını hem bilince çıkartan hem de onu parçalayan eleştirel bir yöntemin geliştirilmesini gerektiriyordu. Yani, düşün tarihiyle ilgili oluşumların ideolojik karakteri, kendini, devam eden önemiyle aynı zamanda kanıtlamalıydı.

Nesnesine doğrudan yönelen, onu tarif eden ve ona dayanarak yasaları formüle eden bilimsel bilginin gerçeğin güvencesi olduğu yaygın bir önyargıdır. Bu önyargı, ne Hegelci diyalektikle ne de gerçek kavramının Nietzsche tarafından bozulmasıyla yıkılabilmiştir. Ampirik disiplinlerin –doğa bilimlerinden sosyolojiye değin– 19. yüzyıldan beri katettiği ilerleme öyle etkileyici ve uygarlıksal sonuçlarıyla öylesine esaslı olmuştur ki, bunların varsaydığı betimsel gerçek kavramına yönelik bir kuşku dahi ortaya çıkmamıştır. Buna göre, bilgi edinen özne bir nesneler dünyasıyla karşı karşıyadır. O, şeylerde barınan güçleri faydalanılabilir hale getirmek üzere bu nesneler dünyasının görüngü biçimlerini tarif eder, analizden geçirir ve sistematize eder. Bu esnada, bu faydalı hale getirmenin amacının ne olacağı sorusu, bilimsel değerlendirmenin dışında kalır; amaç, mevcut toplumun işleyiş mekanizmaları tarafından koyulmuştur zaten.

Bilime inancın bu görünüşünü parçalamak ve onun yüzeysel rasyonelliğinin altındaki irrasyonelliği ortaya çıkarmış olmak Eleştirel Teori'nin hanesine yazılmalıdır. Çünkü insan, yani özne, nesneler dünyasına etkin bir biçimde müdahale etmesiyle (ki bunu hep yapmıştır, ama teknik olarak son derece etkili araçlar geliştirdiğinden beri çok daha büyük ölçüde yapmıştır), yalnızca dış gerçekliği değil, aynı zamanda kendisinin içinde bulunduğu ilişkileri ve bunun sonucu olarak da kendi kendini değiştirir. Bu bağlamları yansıtmayan, tersine insanla hiçbir ilgisi yokmuş gibi salt kendi nesnesine yönelik kalan bilim, daima sadece özne-nesne-dolayımıyla gün ışığına çıkan gerçeği ıskalar.

Tam –yani diyalektik– bir gerçek kavramı açısından, bilimsel bilgiyi ve onun teknik veya (beşeri bilimler olarak anılan bilimlerde) ideolojik uygulamasını toplumla ilintilendiren ve teori ile pratiği birbirinden kopmaz bir bütün haline getiren karmaşık bir geribildirim süreci gereklidir. Bilim daima toplumsal-politik bir sorumluluk taşır ve bu sorumluluktan, kendini ilgili özel alanıyla sınırlayarak da –bugün amiyane tabiriyle söylendiği gibi "branş idiotisi"yle– kaçınamaz. Atom enerjisinin korkunç tahrip gücü karşısında sorumluluk sorununu gündeme getiren ve edebiyata da konu olan[9] Oppenheimer-Teller karşıtlığı, Eleştirel Teori ile peşinen çözülmüştü: Oppenheimer'de gerçek olanın ancak bütün olduğu bilinci mevcuttu; oysa Teller kısmi sorunun çözümünü, bütünle ilişkisini kurmadan buluyordu.

Başlarda ama Horkheimer'in yüzü bütüne –daha sonraları "bütün, gerçek olmayandır"[10] tümcesini formüle eden Adorno'dan farklı olarak– gayet dönüktü. Enstitüsünün amacını şu sözlerle tarif ediyordu:

"En çeşitli dallarda ve soyutlama düzeylerindeki araştırmalar, (...) günümüz toplumunun teorisini bir bütün olarak ilerletmek amacıyla birleştirilecektir. Bu bütünleştirici ilke (...) toplumsal seyrin bütününün bilgisini edinmeyi çabalar."[11]

Horkheimer, bu "tüm bağlamın bilimi olarak diyalektik"[12] yönelimiyle, Ortodoks Marksizmle tümüyle fikir birliği içindeydi – özellikle de totalite konseptini "metafizik" bir biçimde değil, tersine süreçsel-diyalektik bir biçimde açıkladığı için:

"Tüm toplumsal seyrin bilgisi ... bu nedenle, olayların kaotik yüzeyinin altında, etkin güçlerin kavrama açık bir yapısının görünebilir olduğunu önkoşar. Tarih, ... yasalarca hükmedilen dinamik olarak sayılır; bundan dolayı onun bilgisi bilimdir."[13]

Totalitenin idea biçiminde konstrüksiyonu "metafizik" olarak nitelenip reddedildiğinde, "pozitivizm" olarak tekil bilimlerin parçalı bilgisine geri çekiliş gerçekleşir.

Şu veya bu bilim dalındaki bilimsel araştırma demek ki yalnızca eleştirel refleksiyonla, Eleştirel Teori olarak felsefeyle birleştirilmesiyle meşru olacaktı; Eleştirel Teori kendisini "emek sürecinin bağımsız olmayan

momenti”[14] olarak ortaya koyacaktı; yani bütünün iş bölümü temelinde oluşturulmasının tekil momentlerinin bilinçli olarak birbirleriyle ilişkilendirildikleri medyum olarak. Ussal totalite, ancak tekilin ussal olmayan rastlantılığının eleştirisinden sağlanabilir. Örneğin doğa bilimlerinin tekniğe dönüştürülmüş her ilerlemesi, eğer toplumun örgütlenmesi, bu ilerlemeyle ulaşılmış üretim (veya imha-) araçlarının düzeyiyle uyumlu hale getirilmiyorsa, irrasyonel olurdu. Özgürlük; insanın doğa zorunluluğundan kopması, türünü sürdürme koşulları üzerinde egemenlik anlamına geliyorsa, Eleştirel Teori; tarihi, özgürlükte bilinçli ilerlemeye dönüştürmelidir.

Yaklaşımlarının sonucu olarak Eleştirel Teori, bilimsel gerçeğin mutlaklık iddiasını kuşkulu hale getirir. Bilimsel araştırma, insanoğlunun hayatta kalma araçlarının üretimine dönük toplumsal sürecin bir parçasıdır; dolayısıyla kendi başına bir amaç değildir, hele değerden hiç serbest değildir. Tersine, çıkarlarının yönünü ona dikte eden ve böylelikle bilimin doğrudan sistem karakterini ve buradan doğan gerçek ölçütlerini belirleyen o günkü toplumun hedeflerine hizmet eder. Elbette böyle bir sistem içerisinde, bilimsel bilgi ilerleyişi, onun sınırlarını delip onun devrilmesine neden olabilir (örneğin Kopernik, Galilei, Einstein); ne var ki bu ancak toplumsal çıkarın, ona verdiği ideolojik yorumu daha öncesinde ardında bırakmış olması önkoşuluyla olur. Bilimsel gerçek, olguların, bir bilgi sistemi içerisinde (bir teori halinde) ifade edilmiş ihtiyaçlara en iyi uyum sağlayacak ve bu ihtiyaçların giderilmesi uğruna en kolay şekilde değiştirilebilecek biçimdeki formülasyonudur. Bilimin birtakım mutlak gerçeklerin bir toplamı olarak kabul edilmesi bu nedenle, verili toplumsal düzene ve ihtiyaçları onun düzenlemesine boyun eğmeyi içerir. Eleştirel Teori bu görünüşü, toplumsal sürece bağlı bir şey olarak anlamalı ve yönteminin gücüyle çözmelidir.

Demek ki, geçmişte korunmaya değer olan şey, ihtiyaçların ilgili toplumsal sistemine ve onların tatmin edilmesine dair ilişki olamaz. Bu şey daha çok –adalet fikri örneğinin gösterdiği gibi– sistem içinde gerçekleştirilemeyen ve ilkesel olarak noktalanamayacak insani kimlik, kendini tayin etme ve kendini gerçekleştirme ufkuna ilişkin her tarihsel somutlamayı aşan düşünsel içerikleri sunması gerekir. İnsan her gerçeklikte karşılıksız kalan bu ufukta ancak, kendini özgür bir varlık, yani ussal varlık olarak teyid edilmiş bulacaktır.

Eleştirel Teori böylelikle, rasyonalite kavramında bir ayrım yapmaya yöneltilir: Verili bir sistem içerisinde sistemin çelişkisiz işlemesini destekleyen (“rasyonelleştirme” programında pratik sonucunu bulan bir anlayış) her şey bilimsel anlamda rasyonel ise, o halde rasyonalite bunun ötesinde, sistem-aşkın anlamda insanın özgürlüğünü, yani insanın kabul ettiği ussal nedenler temelinde kendisini belirlemesini hedefler. Dünya ancak bu durumda, toplum insanı dışsal zorunluluklar ve bunlardan türetilen içselleştirilmiş mecburiyetlere tabi kılmadığında, tersine onu kendi olanaklarını geliştirme durumuna getirdiğinde gerçekten rasyonel olacaktı. Gerçek rasyonalite her zaman amaç olarak insana odaklıdır, insanın yalnızca kendi kendisinin kısmi gelişimine izin veren bir düzene değil. Her türlü tarihin nihai amacının bu belirlenişi, basit bireysel bir egoizme varmamalı; dahası, toplumsal çıkarların bireysel çıkarlardan geçici önceliğini dahi temellendirebilir.

Bu esnada, şimdiden formel-mantık bakımından ortaya konulabileceği gibi, insanın olası kendi kendini ifade edişinin boyutları daima her defasında gerçekleştirilenden daha büyük olduğundan; radikal bir rasyonalizm (= hümanizm) ile varolanın pozitifliği arasında ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir gerilim belirir. Olanağı gerçeğin ölçütü yapan bir teori kendiliğinden eleştirel olur: etkin her düzen, sınırlar koyduğu için, sınırlı olarak teşhir edilebilecektir. İnsan varlığının (belirsiz, yaşam felsefesiyle ilintili anlamda değil, özellikle de soyut varoluşsal-ontolojik anlamda hiç değil, tersine somut olarak üretim ilişkilerinin düzeyiyle ilintili) tarihselliği bilgisi, olmuş olanı olduğu gibi bırakmama doğrultusunda yıkıcı bir niyeti içinde taşır. Varolanın çok çeşitliliğini sistemin birliğinde yeniden üretmek ve böylelikle olumlu teyit etmek yerine, Eleştirel Teori dikkatini deneyimdeki çelişkilere, görünüşte varolan bağlamdaki boşluklara, sistemin dürüstçe kurulmamış bağıntılarına yöneltir. Varolanı, olmayan ama olabilir olana açık hale getirir, ve bu yolla onun kalıcı olmayışlığını gösterir. Dünya, olduğu gibi değil, değiştirilebilir bir biçimde gösterilmelidir.

Değiştiril*ebilir*, basitçe değiş*ken* anlamına gelmemektedir. Doğanın da sürekli bir dönüşüme tabi olması burada tartışma konusu edilmemektedir. Söz konusu olan daha çok, bir durumun teorinin müdahalesine maruz kalmasıdır; fakat bu maruz kalma, teorinin bu durumun kendisinin bir parçası olarak ona ait olduğu koşullarda bir maruz kalmadır. Eğer teori,

dünyanın kendi kendinin bilincine vardırılmış durumu ise, teorinin tutumundaki bir değişiklik aynı zamanda gerçekliğin kendisinde de bir değişimi ifade eder. Teori, tasvir eden bir tutumdan eleştirel bir tutuma geçiş yaptığında, kapalı bir sistemi açık harekete sevk etmiş olur. Bunun sebebi, teorinin toplumsal gerçekliğe (âdeta mesafeli gözlemlemenin bir biçimi olarak) dışarıdan eklenmemesi, tersine zaten bu gerçekliği oluşturan unsurlardan biri olmasıdır: Teori bir tür pratiktir.

'68 Hareketi üzerindeki etkisi

Böyle bir teorinin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, üzerinden gelinememiş bir tarihin travmasından kurtulmaya çalışan genç bir aydın tabakasının ilham kaynağı olabilmesi anlaşılırdır. Etik bilinci, bilimin bir daha asla savaşı ve yıkımı ortaya çıkarmaması gerektiği olan bu aydın tabakası; saf bilginin, toplumun farkında olunmayan dürtüleri karşısındaki iflasını yaşadılar. Böylelikle, saf teorinin yanlış olduğu fazlasıyla açığa çıkmıştı. 18 atom bilimcisinin, nükleer silahlanmaya karşı çıkan ve bu silahlanmaya katılmama kararını ilan eden Göttingen Manifestosu, âlimin politik sorumluluğu olduğu kavrayışından doğmuştu –salt reddediş olması itibarıyla, tarihsel olarak etkisiz kalmaya mahkûm olacaktıysa da; çünkü yalnızca egemenlik yapılarının değişmesi bilimin istismarını engelleyebilirdi.

Altmışlı yılların sonlarındaki isyan için bir araya gelenler, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından doğup büyüyen nesildi.[15] Nasyonal sosyalizmle ilişkiler içinde bulunmuş ebeveynler inandırıcılıklarını yitirmişlerdi. Bu, gençlerin, hem öz babaları, hem de okullarda ve üniversitelerde eğiten fikir babaları için geçerliydi. Protesto, devrim teorisine bağlandı –yol gösterici fikirleri Marx, Lenin, Mao'da buldular. Ne var ki, Alman Federal Cumhuriyeti'nin eğitim sisteminde Marx neredeyse hiç yer almıyordu; aynı şey ABD için de geçerliydi. Güncel toplum eleştirilerini de içeren akademik Marx incelemeleri, iki ülkede de neredeyse istisnasız olarak Eleştirel Teori'nin gelişiminde bulunmaktaydı: Yenilenmiş *Sosyal Araştırmalar Enstitüsü*'nün Frankfurt merkezinde Horkheimer ve Adorno, Berkeley'de de Herbert Marcuse bulunuyordu. İsyancılar, yaşama geçirmek istedikleri yadsımanın teorik temellendirilişini burada buldular. Horkheimer'den şunu okuyabiliyorlardı:

“Marx’ın sınıf, sömürü, artı değer, kâr, yoksullaşma, çöküş kategorileri, kavramsal bir bütünün momentleridir; bunların anlamı, mevcut toplumun yeniden üretilmesinde değil, tersine bu toplumun doğru yönde değiştirilmesinde aranmalıdır.”[16]

Bu bakımdan Eleştirel Teori kendini, başlangıç dönemlerinde, dünyayı değiştirmenin bir aracı olarak (Marx’ın 11. Feuerbach-Tezi anlamında) anlıyordu. Felsefeyi, kaldırıp muhafaza etmek suretiyle tamamlamak istiyordu: İnsan, düşünmede kendi kendine gelmiyor, tersine bu, doğrultusu eleştirel düşünme ile gösterilen her eylemde gerçekleşiyor; eleştirel yaklaşımın yöneldiği bu düşünmenin içeriği ama, onunla bağlantılı pratik tarafından gereksiz kılınıyor. Önkoşullarından ötürü Eleştirel Teori, kendini, kötü ilişkilerin pratikte değiştirilmesine dönük bir hazırlık ve çağrı olarak anlamak zorundadır. Gerçekliğe karşı kuşkuyu teorisyenlerin kafasında beslemekle sınırlandıramaz kendini.

Bu tür sözlerin sınıf mücadeleci, dünyayı değiştirici havası vardı ve yazarının anti-faşizmi ile de teyit edilmişti. Ve bu anti-faşizmin tam da kültürel açıdan eleştirel içe dönüklülüğü onun etkisini artırıyordu.[17] Zira, Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nün incelemelerinin dayandığı ve hakkında aydınlatmada bulunduğu deneyim düzlemi, kriz içindeki burjuva kültürüydü; yani –burjuvazinin doğuşunun işaretleri olan– özgürlüğe, eşitliğe, kardeşliğe dair “kahramanca illüzyonlar” ile insanı meta konumuna düşüren sermaye birikiminin yavan gerçekliği arasındaki kendi kendiyle çelişen burjuva kültürüydü. Bu motiflerden, Marx’ın *Kapital*’ini tutkuyla inceleme isteği doğdu; bu arada bu incelemenin, çoğu kez daha birinci bölümde, meta fetişizminin analizinde kendi teorik doruk ve yönelim noktasına ulaşması bir tesadüf değildir. Çünkü buradan bakılarak, kişinin kendi yabancılaşma durumu, kavramın zorlu çabasının ekonomik süreçlere ve politik stratejilere doğrultulmasına gerek kalmaksızın anlaşılabiliyordu (ki sonuncuları, bu durumda, kararın kendiliğindenliğine terk edilmiş oluyorlardı). Fetişistçe insansızlaştırılmış bir dünyanın karşısına, tahakkümden arındırılmış bir toplumun protesto ütopyasını koymak mümkündü; ki bu arada belirtmek gerekir ki, tahakkümden serbest olma, toplumsal bağımlılıkların ussal düzenlenmesinin kurumsal bir biçiminden ziyade, sosyo-psikolojik bakımdan kişisel otoritelerden kurtulmak olarak algılanıyordu.[18] Mevcut her düzene karşı muhalefet, bu genç ütopyada bireysel bir hazcılıkla birleşti.

Reddetmenin ötesine ilk adımın işaretini otuzlu yılların Eleştirel Teorisi vermişti: Tahakkümün olmadığı bir toplum ütopyası ufukta görünüyordu; insanlık dışı zorbalık biçimlerinin, yani faşist rejimin aşılması en yakın hedef olarak belirmişti. Eleştirel Teori'nin anti-faşist karakteri –Horkheimer'in kendisinde olduğu gibi sonra öğrencilerinde de– felsefeden yapıcı bir toplumsal pratiğin doğabileceği yanılsamasını uyandırabiliyordu. Faşist devletlerin yenilgisi, aynı zamanda bu yanılsamayı yıktı. Horkheimer artık, tahakkümden arındırılmış bir toplum fikrini verili koşullar üzerinden somut olarak geliştirmeye; yani zorbalığın eski haline getirilmesi yerine onun tasfiyesine yol açacak bir toplumun örgütlenme modelini sunmaya istekli değildi (ya da bunu yapacak durumda değildi). Bunun yerine Eleştirel Teori, daha 1944'de Horkheimer ile Adorno'nun birlikte kaleme aldıkları *"Aydınlanmanın Diyalektiği"*nde[19], toplumun kendi işleyişinden hep yeniden ve yeniden doğurduğu irrasyonallikler karşısında teslim bayrağını çekmişti; çelişkiyi rasyonel diyalektiğin bir kategorisi olarak kavramayı başaramamışlardı. Hegel'in daha gerisine düşüp Kant'a döndüler –bir geriye gitme ki, burjuva toplumunun sonradan haklı çıkartılmasına varır.

Aydınlanmanın Diyalektiği –faşizmin başarısının, savaştaki vahşet eylemlerinin, sanayileşmiş büyük toplumlardaki kültürel yozlaşmanın etkisi altında–, "insanlık neden gerçekten insancıl bir duruma geçmek yerine, yeni bir tür barbarlığın[20] bataklığına battığı" sorusunu sorar ve bunun nedenini "aydınlanmanın kendi kendini yok etmesi"nde bulur. "Toplumdaki özgürlüğün", diye devam eder Horkheimer ve Adorno, "aydınlanmacı düşünmeden koparılamayacağından şüphemiz yok. Ancak, tam da bu düşünmenin kavramının; somut tarihsel biçimler ve toplumun iç içe geçtiği kurumlar kadar, bugün her yerde yaşanmakta olan gerilemenin çekirdeğini baştan içerdiğini de aynı açıklıkla kavramış olduğumuza inanıyoruz."[21]

Eleştirel us, kendi kendisinde emin olamaz oldu.

Eleştirel Teori'nin ikircikliği

Usun gücüne dönük bu kuşkulu belirsizlikle Horkheimer, 30'lu yılların başındaki pozisyonundan uzaklaşır. 1933'te Horkheimer henüz, bir düşünce yapısındaki öz çelişkiyi, sınıflı toplumdaki çelişkinin ifadesi olarak

görmekte ve egemen sınıfın bu düşünce yapısından yararlandığını tespit etmekte:

“Burjuva toplumunun ilkesi ile varlığı arasındaki çelişkinin kanıtı, adaletin özgürlük tarafından tek yanlı belirlenimini beraberinde getirir ve bunu da sadece yadsımıyla bilince çıkarır ve adaleti de ussal bir toplumun ana hatları üzerinden pozitif tanımlar. Adalet kavramının bu şekilde değişmesiyle, aslen ebedi iddia edilen bu ilke, tarihsel oluşumu içinde görülür ve sınıflı toplumun ilişkilerince koşullanmış, belirli insanlarca öne sürülmüş bir düşünce olarak anlaşılır.”[22]

O zaman –elbette ki eleştirel, yani ayırt eden bir– usda, egemen düzen “us dışı hale geldiği” zaman başvurulabilecek merci verilidir.[23] Bu mercide görülen şudur: “Şimdiki zamanda insanların yaşamsal çıkarları ile varolan yaşam biçimlerinin sürdürülmesi arasındaki çelişki tüm tarihsel olaylara hükmetmektedir.”[24]

Bu yaşam biçimleri öyle düzenlenmişlerdir ki, onlarda bireylerin yaşamsal çıkarları birbiriyle rekabet halindedir ve birbirlerine karşı kullanılabilir (evet hatta zorunlu olarak birbirlerine karşı kullanılması gerekmektedir). Sınırlı bireyselci düşünme, sadece; “bütünün, sırf parçalarının toplamı değil, tersine genel olarak başka bir şey olduğu”ndan[25] hareket eden ussal düşünüp taşınmalar aracılığıyla, toplumun ussal örgütlenmesinin insanlığın büyük bölümünün ortak çıkarı olduğu”[26] kavrayışına ulaştırılabilir. Evet, 1934’te Horkheimer henüz, “nihai olarak yalnızca insanın mutluluğuyla ilgili” olabilecek ussal amacın, aydın bir despotluk aracılığıyla da gerçekleştirilebileceği seçeneğini açık bırakmaktadır.

“Onun zorunlu olarak kötü ya da sadece gerici olması gerekmez: Hükümetin biçimlerini, içeriğini ihmal ederek ele alan ve çıkarların gerçekleştirilmesinden çok temsiliyetine önem veren devlet teorilerinin parlak dönemleri çoktan geçti. Aydın, evet, devrimci bir despotluk vardır. Onun niteliğini belirleyen, tahakküm altında tutulan insanların gerçek çıkarlarıyla ilişkisidir.”[27]

Ardından ama *Aydınlanmanın Diyalektiği*, argümanları daha 1937’deki kapsamlı program-makalesi “*Geleneksel ve Eleştirel Teori*”de hazırlanmış

ve bir dönüşü ifade eden bir yargıya varır.[28] Aydınlanma rasyonelliği artık; burjuva kapitalist üretim tarzı ve toplumsal düzeninin dominant kategorisi olarak amaç rasyonelliği ile eşit ele alınır; bundan ötesine götüren us kavramları; diyelim ki, en azından tekil olanın pozitifliğine karşı düzenleyici düşüncelere izin veren ve ardından onlara tam da pratik felsefede normatif bir güç tanıyan Kantçı eleştiriciliğin, ya da tekildeki bütünün refleksiyonuyla çıkar ve amaçların parçalılığını aşan Hegelci (Fichte tarafından hazırlılığı yapılan) spekülasyonun us kavramları dikkate alınmaz veya aydınlamanın kendi içkin kaldırılışına dahil edilir.

Mecburen; çünkü, her rasyonel felsefenin yapısal-yöntemsel olarak dayanmak zorunda olduğu bütün, totalite, dünya kavramı, artık baskının ideolojik enstrümanı olarak töhmet altına sokulmuştur. Felsefenin teori (ya da sistem) olarak ortaya çıkması[29], artık onun tahakküme, özgürlüksüzlüğe, baskıya bir hizmeti olarak karalanmaktadır. Daha sonraları Adorno, felsefenin sisteme dayalı düşünüşün karşısına bir “çöküşün mantığı”nı koymuştur.[30] Usun etkililiği ve gerçeklikliği şimdi artık gerisin geri eleştiriye, pozitif tasarımların yıkımına dahil edilmektedir.[31] Çünkü her pozitiflik, varolana yönelik alternatif konseptlerinki de dahil olmak üzere, bu görüşe göre, insanın özgürlüğünü tahrip eden yeni bir zordan başka bir şey değildir. Eleştirel us, hedefi verebilecek durumda değil, aksine, ancak şimdiki zamanın yersizliğini saptayabilmektedir.

“Geleneksel teorinin herhangi bir sakınca görmeden mevcut olarak varsayabildiği, işleyen bir toplumdaki pozitif rolü, (...) bütünün kendini yenileyen yaşam sürecindeki katılımı, (...) eleştirel düşüncede kuşku altındadır. Ulaşmak istediği erek, yani ussal durum, şimdiki zamanın sıkıntısında temellenir. Ne var ki bu sıkıntıyla, onun ortadan kaldırılmasının tablosu henüz verili değildir. Bu tabloyu tasarlayan teori, şimdiden varolan bir gerçekliğin hizmetinde çalışmaz; yalnızca sırrını açıklar.”[32]

Sır kategorisiyle birlikte ama, artık düşünmeye, şüphesiz rasyonal olmayan, âdeta teolojik bir boyut (ki bu konuya dönülecektir) girmektedir, bu da Horkheimer’in başlangıçtaki teorisinin sınıf mücadeleci iddiasını yalanlamaktadır.

Kuşkusuz, 1937’de yazılmış makalede bu dönüş noktaları henüz yalnızca ima edilmektedir ve birincil olarak burjuva toplumun, kapitalist üretim

biçiminin işine yarar bir bilimin ideolojik bariyerlerini yıkmayı hedefleyen konsepte henüz homojen bir biçimde yerleştirilmiş değildir. Bu bakımdan, 1937 tarihli program-makalesi –Herbert Marcuse'un sonsözü ve tamamlayıcı makalesi[33] de dahil olmak üzere–, emperyalist kapitalizm ve onun faşist zorbalık ve saldırganlık biçimleri nedeniyle aciliyet kazanmış ideolojik sorunlarla belirli bir tarzda boğuşmanın belgesi olmayı sürdürmektedir. Bir yandan eleştirel düşünmenin, kendisini her tür değerden azade düşünen bilimin onaylayıcı rolü karşısındaki işlevi öne çıkartılmakta; öte yandan ama, kurtuluşçu bir felsefenin sınıf mücadeleci içermeleri giderek arka plana düşmektedir. 1930'da Horkheimer, Karl Mannheim'e karşı ideolojik sınıf mücadelesinde teorinin rolünü savunmuştu.

"İdeoloji kavramının politik eleştiri alanından çıkarıldığı daha ilk adımda bu kavramın belli anlamı zarar görür... Toplumsal durumların kültürel dayanaklarına karşı mücadele, politik karşı duruşu başlatmaya ve ona eşlik etmeye hizmet eder; şöyle ki, düşünsel mücadelede tarafların dağılımı büyük oranda, politik-ekonomik mücadelenin sonucuna ilişkin çıkar durumuna uygun düşer."[34]

Bu pozisyon 1937'de hâlâ hissedilebilir:

"Toplumun gelişimi içinse bilinçli eleştirel tutum gereklidir. Tarihin seyrinin bir ekonomik mekanizmanın zorunlu ürünü olarak konstrüksiyonu, aynı zamanda, düzenin kendisinin içinden ona karşı çıkan protestoyu ve insan türünün kendi kaderini belirlemesi fikrini içerir, yani eylemlerinin artık bir mekanizmadan değil, tersine kendi kararlarının bir sonucu olarak geliştiği bir durumu içerir. Şimdiye kadarki olayların zorunluluğuna dair yargı, burada, onların kör bir zorunluluktan anlamlı bir zorunluluğa dönüşmesi uğruna mücadeleyi içerir. Parçalarından her biri; varolana karşı eleştiri ve mücadeleyi –elbette kendisi tarafından belirlenen bir doğrultuda-şart koşar."[35]

Burada, tekilde geneli gören teoriye; (gerekli) olanaklar arasında karar verme özgürlüğünü, tarihsel sürecin zorunluluğu (yasalılığı) üzerine aydınlatmada bulunmak suretiyle geliştirme yeteneği henüz tanınmaktadır. Buna karşılık, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ise, us (ki o, yalnızca kuşkucu çözülmeyle değil, pozitif konstrüksiyonda bulunur bulunmaz daima genelin gerçekliğiyle ilgilenir) yapısal baskıcılıkla suçlanır:

“Diskursif[36] mantığın geliştirdiği şekliyle düşüncelerin genelliği, kavram alanındaki tahakküm, gerçeklikteki tahakkümün temelinde yükselir... Dünyanın boyunduruk altına alınmasında düzeni ve biati öğrenmiş olan benlik, kısa sürede gerçeğin kendisini, ilerisini hesaplayan düşünmeyle özdeşleştirdi; üstelik, gerçeğin bu düşünmenin sağlam ayrımları olmaksızın varlığını sürdüremeyeceğine rağmen.”[37]

Genelin her diyalektik konseptine temel oluşturan “özdeşlik ve özdeşmezliğin özdeşliği” (Hegel), çözülüp yerine sırf özdeşmezlik bırakılır: “Tam da düşüncenin telkin ettiği özdeşlikten yoksun olan uzlaşmamış şey, çelişkilidir ve kendisini uyum içindeymiş gibi yorumlayan her tür girişime kapatır.”[38] Buradan doğan politik sonucu Herbert Marcuse çıkarıyor. O zaten, (yine âdeta teolojik bir biçimde) iyiye doğru tarihsel ilerlemeyi ancak “tamamen başka bir şey” olarak kavramakta, yani mevcut gerçeklikte şimdiden olanak olarak içerilmeyen bir şey olarak görmekte. Dolayısıyla çıkardığı sonuca göre; “materyalist diyalektik de; geleceği zaten daima mevcut olanın içinde kök salmış olarak gören ilerleme konseptini dağıtmadığı sürece, henüz idealist usun sihirli etkisinde, pozitivitenin içinde kalıyor demektir.”[39]

Böylelikle, kavramın gelişme momenti olarak belirli yadsıma, belirsizlikte yitirilmekte ve kavramı politik olarak kullanılabilir kılma kabiliyetine sırt çevrilmektedir. Eleştirel Teori’nin irrasyonalist özü açığa çıkmaktadır. Kavramın genelliği karşısında Frankfurt Okulu artık (nominalist bir kalıbı yenileyerek) gerçek olanın tekilliğini iddia edecek[40] ve böylece nihayetinde kavramın, gerçek olana normatif olarak karşı koyabilme gücünden vazgeçecektir.[41] *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde aydınlanma ve mitolojinin nihai olarak eşit kılınması, ikisinin iç içe geçtiğinin iddia edilmesi, eleştiriyi ölçüsünden, kendisini “eleştirel” olarak belirleyebileceği ölçüsünden yoksun kılmaktadır.

Eleştirel potansiyelin çöküşü

Eleştirel Teori’nin bu dönüşümünü, Horkheimer’in 1968 yılında 30’lu yıllardaki makalelerinin yeniden yayımına eklediği önsöz ilan etmektedir. Eleştirel Teori’nin politik pratiğe dönüşümünü kaçınılmaz hale getiren işte o sonuçlar karşısında, bu önsözde, koyu bir kötümserlikle mesafeli bir duruş alır. Eleştirel Teori’de kültürel mirasın özümsenmesi, ona içkin olup

ama henüz gerçekleştirilmemiş rasyonelliğin keşfedilmesi ve canlandırılması olarak ifadesini bulmuşken, bu teori şimdi (“sahte” olarak sayılan) politik bir amacın yoksunluğu nedeniyle, kaldırmak istediği dünyanın savunusuna artık dönüşmektedir. Güzel ruhun az ile yetinmesinden dolayı pratiğin sınavından yoksun kalan Eleştirel Teori’nin eleştirel anlamından geriye kalan, sonuçta, bilinçte salt yadsıma olarak bulunmasıdır. Yıkıcısı olduğunu düşündüğü ideolojiye dönüşmüştür.

Böyece Horkheimer nihayetinde, Eleştirel Teori’nin toplumu değiştirici itkisinin tam zıttı olan pratik pozisyonlara ulaşır.”[42] 19. yüzyılın aile yapılarının korunması istenir –bu nedenle kadının hak eşitliği, onun mesleki gelişimi reddedilir (“Meslek onun düşüncelerini nesneleştirir... Eşit haklara sahiptir. Sevgiyi artık eskisi gibi yaymaz.”), babanın otoritesi övülür (“Baba-mitosunun çökmesi, vicdanın, toplumsal bir fenomen olarak varlığını tehlikeye sokar.”), doğum kontrolü için doğurganlığı önleyici ilaçların geliştirilmesi hoş görülmez (“Bu ilerleme uğruna gerçek sevginin kurban edilmesi gerekir).

Adorno, *Negatif Diyalektik*’te böylesi bir sonuçtan; Eleştirel Teori’nin görevini, düşünürün iyi vicdanını güçlendiren ama onu politik bakımdan sorumlu bir eylemde bulunmasından muaf tutan teorik (ama pratik olarak verimsiz, daha çok sistemi pekiştiren) reddetmeleri bitimsiz bir şekilde geliştirmekle sınırlayarak kaçınmaya çalıştı. Horkheimer ise, yönünü Schopenhauer’den alan karamsarlığa giden yolu izledi ve varolanın savunusuna vardı. Ve bu savunu için, gerçekleri kabaca tersyüz etmek suretiyle, Marx’ı bile kullanmaya kalktı. “Marx, kişiliğin her yönlü gelişimini hedef olarak geleceğe yerleştirdi. Ne var ki bu gelişim, büyük oranda liberalist çağın bir sonucuydu ve onunla birlikte yitme tehlikesiyle karşı karşıyadır, (...) çünkü her şey yönetilip idare edilecek ve özgür inisiyatif için hareket alanı giderek daralacaktır.”

Horkheimer’in felsefi biyografisindeki kırılma çeşitli defalarca saptanmıştır. Michael Theunissen çok önceleri buna dikkat çekti:

“ ‘Araçsal usun eleştirisi’, yönünü, son derece doğalmış gibi, gerçek ve ideal, gerçeklik ve gerçek düalizmine göre belirlemekte. Böylelikle, somut birliği parçalamakta; yani, ilk taslağa göre, belirli bir tarihsel gerçekliğin kendi belirli tarihsel gerçeğiyle dolayımlanmış olmasını gerektiren somut birliği. Tarih felsefesi bu derece daralırsa, Eleştirel Teori’nin işi bitmiş

demektir. Horkheimer, bu felsefeye veda ettiğini; ‘ideal ve reel arasındaki temel farklılığı’, ‘teori ve pratik’ arasındaki farklılıkla aynı kefeye koyması ve sonunda daha da ileri gidip teori ve pratiğin birliğinde ısrar etmenin Marksist öğretiyle skolastik öğretinin ortak noktasını oluşturduğunu ilan etmesiyle ister istemez ortaya koymaktadır.”[43]

Theunissen, böylece Eleştirel Teori’nin dönüşümünün nedenini, daha teorinin ilk halindeki aydınlığa kavuşturulmamış konseptsel tutarsızlığında teşhis etmektedir.

Daha *Materyalizm ve Metafizik*’te (1933)[44] Horkheimer, ilkesel olarak gerçekliğin dışında bulunan Kantçı bir gereklilik fikrini esas alır, ama sonra buradan yola çıkarak, yalnızca eleştirel-düzenleyici bir fikir olarak değil, tersine pozitif-üretken bir ilke olarak dünyanın materyalist anlamda değiştirilmesine geçmek ister:

“Hiçbir filozof, aşkın bir düzen varsayımının yalnızca insanın umuduyla temellendirilebileceğini Kant’tan daha derin anlayabilmiş değildir. ‘Bir şey olması gerektiği için bir şeyin olduğu (ki bu son olası amacı belirler)’ vargısı, ona göre kaçınılmaz bir sonuçtur. (...) Gerçek yaşamdan ölüme değin hayal kırıklığına uğramış mutluluk arzusundan nihayetinde salt umut ortaya çıkıyorsa eğer, o halde mutsuzluğu koşullayan koşulların değiştirilmesi materyalist düşünmenin hedefi haline gelebilirdi.”[45]

Tam da fikri bir aşkınlıktan tarihsel materyalist açıdan temellendirilmiş eyleme bu geçişin, yani mutluluk umudundan sınıf mücadelesine geçişin Eleştirel Teori’de dolayım mercileri yoktur. Açıktır ki, bu merciler; reel genelin ve böylece insan türünün çıkarının idrak edilmesinin organı olarak bir us teorisiyle saptanırlar. Fakat bir us teorisinin karşısına Horkheimer daha 1933’te, metafiziğin dünya tasarımı-dogması olarak yanlış bir anlayışından kaynaklanan metafizik güvensizliği koyar:

“Fakat onun (Kant’ın), bu mutluluğa yönelik umudu (‘çünkü her umut mutluluğa yöneliktir’) yalnızca saptamakla kalmaması, aksine felsefi olarak altını da doldurmasıyla, onun aslen aydınlanmacı us analizi, mücadele ettiği dogmatik metafizik sistemine önemli oranda yakınlaşmaktadır.”[46]

Ne var ki, usa dayanan bir temellendirme olmaksızın mutluluğun bir ölçütünü elde etmek mümkün değildir. Kendin olma, özgürlük, özerklik ve

mutluluk insanın bir ve aynı (toplumsal, antropolojik) durumunun momentleridir.[47] Bu momentlerin pozitif birliği; tamamıyla dünyevi ve tarihsel bakımdan gelişen bir amaçlar sisteminde yatmaktadır; bu sistem, realize etme amaçlı faydalanmadan üstü örtülü bir sır olarak kaçırılmadığı takdirde ancak kurtuluşa dönük eylem yönlendirici olabilir. Theunissen buna ilişkin haklı olarak şunları belirtir: "Zaten Horkheimer, sadece bir durdurulamaz çöküşü hatırlattığı anda, saf bir derin düşünüşe dalmaktadır."[48]

Eleştirel Teori, kendini salt negatif bir işleve geri çekmekle, aynı zamanda eleştirel gücünü yitirmektedir. Çünkü artık; varolanı hangi norm temelinde kötü ve değişime muhtaç olarak yerdiğini ve hangi değişikliklerle daha iyi bir geleceğin yaratılması gerektiğini, daha doğrusu değiştirilen durumda iyi olanı neyin oluşturduğunu anlatamayacaktır. Halbuki, Eleştirel Teori'nin başlarında, yadsımadan somut, yani pozitif olarak gerçekleştirilen ütopyaya geçiş henüz içkindi.

"Toplumun ekonomik teorisi salt teorik motiflerden değil, aksine, varolan toplumu kavramak ihtiyacından doğmuştur; çünkü bu toplum, giderek daha büyük sayıdaki insanı, ekonomik gücün genel zenginliği temelinde mümkün olan mutluluktan mahrum bırakma noktasına gelmiştir. Buna bağlı olarak, bugünün egemen gerçekliğinden doğan daha iyi bir gerçekliğin tasavvuru oluşmakta ve bu geçiş, günümüz teori ve pratiğin konusu olmaktadır."[49]

Burada Eleştirel Teori, değiştirici eylemin belirliliğini inkâr etmez. Bu tutumda; materyalizme içkin olan[50], bir daha geri getirilemez olandaki kaldırılamaz mutsuzluğa duyulan metafizik keder; özgürlük dünyasına –Bloch'un "yurdu"na– varışın sevincine dahil edilebilir ve aynı zamanda mutluluğun koşullarının her defasında yeniden güvence altına alınması gerektiğinin uyarısı olarak korunabilir. Horkheimer bu nedenle burada hâlâ mevcut olandan daha iyiye geçişten söz edebilmektedir; oysa görmüş olduğumuz gibi, daha sonraları, gerçeklik ile ideal arasına, kendini teorik olarak sırf yadsıma, yapıcı alternatifi olmayan yıkım olarak ifade eden bir gedik açar.

Sınıf mücadelesinden şikâyete varan yol, yalnız yazarının öznel hayal kırıklıklarından mı kaynaklanır, yoksa Eleştirel Teori'nin ilk tespitlerinde

taslak halinde mevcut mudur? Horkheimer’in yazılarının yayıncısı Alfred Schmidt, daha çok içinden çıkabilecek enerji akımını duyumsamak, onları *Negatif Diyalektik*’e karşılık bir karşıt ses motifi olarak duyulmasını istiyor anlaşılan. Ne var ki, böylelikle, Eleştirel Teori’de başından beri içerilen çekingenlikleri küçümsemektedir. Bunların başlangıç aşamalarında gün yüzüne çıkmaları gerekmiyordu, çünkü faşistlere karşı oluşan burjuva ve proleter hümanizmasının geniş çephesi içerisinde tarihsel beklentilere ve bunlara denk düşen politik pratiğe ilişkin farklılıklar önemsizdi. Ancak Hitler karşısındaki zaferden sonra anti-faşist kampın, düşünürü; Eleştirel Teori’yi devrimci pratiğe doğru mu geliştireceği yoksa burjuva demokrasisinin yeniden sağlamlaştırılmasıyla mı yetineceği konusunda karar vermeye zorlayan bölünmesi başladı.

Horkheimer bu karardan, Hitler = Stalin, faşizm = komünizm (ikisi de zora dayalı iktidarlar) basit eşitlemesiyle kaçındı.

“Sözümona özgür dünyayı kendi kavramıyla ölçmek, ona eleştirel yaklaşmak ve buna rağmen onun fikirlerini desteklemek, onu savunmak, her düşünenin hakkı ve yükümlülüğüdür. Vahim potansiyeline rağmen, içteki kadar dıştaki tüm haksızlığa rağmen, şu anda halen mekânsal ve zamansal olarak bir adayı oluşturmaktadır; onun zorbalık okyanusundaki sonu, aynı zamanda Eleştirel Teori’nin de halen ait olduğu kültürün sonunu da belirleyecektir.”[51]

Soğuk savaşın propaganda formülü “hür dünya”, Horkheimer’e, Eleştirel Teori’yi (motifleri kuşkusuz mültecilerin varoluş ve deneyim durumlarında aranması gereken) Amerikan yanlısı bir angajman lehine terk etmeye olanak sağlayan bir geri çekilme hattı olarak hizmet eder. Tam içtenlikli olmayan sözcüklerle (“hür dünya” kavramına “sözümona” kelimesini eklemesi gibi yarım ağızlı) Horkheimer, Vietnam’a karşı Amerikan savaşını mahkûm etmekten kaçınmayı bile deneyebildi: “Eğer düşman büyük güçlerce desteklenen inanılmaz vahşi saldırılarda bilince çıkarılmazsa, Birleşik Devletler’in uğursuz Asya çıkarmasının mahkûm edilişi Eleştirel Teori’yle çelişir, Avrupa’da konformist görülür.”[52]

Bu türden bir argümantasyon için Eleştirel Teori’nin onayını talep etmek, kendini sonradan haklı çıkartmanın bir ifadesi olabilir. Ancak Horkheimer’in bizzat kendisi bize, daha ilk eserlerinde son derece yılgın bir

temel tutumun izlerini işaret eder. Ama bu iz, Kızıl Ekim’den sonraki neslin devrimci coşkusuyla örtülü durumdaydı:

“Gerçek materyalist düşünmenin aslında içerdiği bir moment olan metafizik karamsarlığa hep yakınlık duydum. Felsefeyle ilk tanışıklığım Schopenhauer’in eseri sayesindedir; Hegel ve Marx’ın öğretisiyle ilişkim, sosyal realitenin anlaşılması ve değiştirilmesine dönük istemim, onun felsefesinde edindiğim deneyimi, politik karşıtlığına rağmen, yok etmedi.”[53]

“Güzel ruh”un sahte masumiyeti, aslında daha iyisinin bilgisine rağmen uyumu yeğlemekten başka bir şey olmayan bu yılgın karamsarlığa, moral-teolojik bakımdan bir azizlik halesi vermekte: “Daha iyi, daha doğru toplum, suç tasavvuruyla çaprazlaşan bir hedeftir.”[54] Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nde, yalnızca kendi bireysel arılığına sorumluluk duyan vicdanın “ikiyüzlülüğünü”, Ben’in genelden ayrıştırılması olarak karakterize etmiştir. Onun, kendi kendine ve kendi içine geri çekilen bireye yönelik tasvirini, Horkheimer’den alıntılanan son cümleyi göz önünde bulundurarak okumakta fayda vardır:

“İç varlığının görkemliliğini eylem ve varoluşla kirletme korkusuyla yaşar; ve yüreğinin arılığını korumak için gerçeklikle temastan kaçar... Kendine yarattığı kof nesneyi, bu nedenle, yalnızca boşluk bilinciyle doldurur; etkinliği; kendisinin özsüz nesne haline geliş sürecinde kendisini sadece yitiren ve, bu yitirmenin ötesinde ve gerisin geri kendi içine düşerken, kendisini sadece yitirilmiş olarak bulan özlemdir; –işte kendi momentlerinin bu saydam arılığında mutsuz bir sözümona güzel ruh olarak, kendi içinde sönmeye yüz tutar ve havada dağılan şekilsiz bir buhar gibi yitip gider.”[55]

Hegel için “güzel ruh” şimdi tam da kötünün kaynağı haline gelir; şöyle ki, “bir uçta tek yönlü ısrar”ın, yani “içte, kendinde”, “teklik ve keyfiyet”te. “Bu nedenle, diğerlerine karşı kendi yasası ve vicdanına göre davrandığını söyleyen kişi, gerçekte onlara kötü davrandığını söyler. Ama gerçek vicdan, kendini genelin karşısına koyan bilgi ve iradedeki bu ısrar değildir, tersine, onun varlığının unsuru geneldir, ve onun dili, onun etkinliğini, benimsenen yükümlülük olarak ifade eder.”[56]

Horkheimer, “güzel ruh”un kötüye dönüşümünün bilincinde olabilirdi, değil mi ki *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde şu satırları yazmıştı: “Marquis de Sade’ın eseri ‘bir başkasının yönetimi olmayan aklı’ gösterir, yani vesayetten kurtarılmış burjuva özneyi.”[57]

Horkheimer’in karamsarlığı ve *integer vitae scelerisque purus*[58] olarak (günah ve kötü huylardan arınmış olarak) eleştirel ama etkisiz bir mesafeden çelişkilerle dolu toplumsal süreçlerin üstünde durmaya dair ikiyüzlü direktifi; kutsal sayılana küfrederek tarihten geri çekilmekten başka bir şey değildir. Üstelik bu geri çekilişin varmayı öngördüğü pozisyon, ancak Mesih’in belireceği anda gerçeklik olabilecek bir pozisyondur.

Jürgen Habermas, Horkheimer’in teorisindeki dönüşümün bu boyutunu, dünya görüşü bakımından bir cephe değişimi olarak görmüştür:

“Fakat mesele yalnızca tarihin sürekliliğinden firar etmekse, gözlenebilir tarihsel eğilimler her tür ciddi ilgiyi kaybederler. Geriye araştırmaya değer olarak kalan, sadece, uğursuzluk ve baskının süreklilik sağlayan değişmezleridir.

Bu durumda ilgi isteyen tek şey, araçsal us şeklinde ilerlemeyi kiralamış olan hükümranlığın yapısıdır. Yolu gösteren Marx değildir artık, Nietzsche’dir. Tarihsel olarak doygunluğa ulaşmış toplum teorisi değil, aksine, us ve tahakküm kardeşleşmesini damgalayan radikal bir us eleştirisi artık, ‘insanlığın neden, gerçekten insani bir duruma geçmek yerine, yeni türde bir barbarlığa battığını açıklamak zorundadır’.”[59]

Nietzsche’ye yapılan gönderme manidardır. Nietzsche gerçekten de, Horkheimer’in ilk dönemlerinde dayanak aldığı Hegel-Marx geleneğinin dünya görüşü bakımından karşıt pozisyonudur.[60] Tutunmuş olduğu karamsarlık, kriz anında yine hâkimiyetini ilan ediyor ve (tıpkı Nietzsche’de olduğu gibi) kıyamet günü kavramına dönüşüyor.

“Günümüzde bir dönüşüm yoktur artık. Şeylerin dönüşümü her zaman daha iyiye doğru olanıdır. Ne var ki bugünkü çağda olduğu gibi, yoksunluk en yüksekteyse, gök yarılıp ateşini zaten yitik olanlar üzerine fırlatır.”[61]

“Güzel ruh”, Mesih’in tarih dışı yerini alırsa, radikal eleştirmen de kıyamet tellalının tarihsel yerini alır. Ve iki pozisyon bir pozisyonda birleşir, eğer total yıkımın *ultima ratio*’sunda[62] cennetin *prima idea*’sı[63] belirirse. Bu düşünce anarşistçe olduğu kadar mistiktir de.[64]

Yaşlı Horkheimer, düşüncesine kararlılıkla yeniden dini ufuklar kattı. Ne var ki, Walter Benjamin’in yaptığı gibi, sekülerleştirilmiş bir tarih felsefesi çerçevesinde, Marksizmin iç dünyaya ilişkin ilerleme konseptine bir köprü kurma girişiminde bulunmamıştır.[65] Bu arada Horkheimer’in dini ufkunu, formüle edilmiş teolojik teoremlerle ilişkilendirmek güçtür; o bunları –birbirlerini dıştalayanları da– her ne kadar kontürler halinde her zaman içinde çizilmiş içerse de. Fakat bu dini ufuk, daha geniş bir ilişkilendirme çerçevesi olarak kullanılmaktadır. Bu çerçeveden hareketle ancak, dünya değişimine dair pozitif fikrin yerine geçen iç dünya kuşkusu meşrulaştırılabilmekte ve –yalancı Giritli paradoksuna benzer– paradokstan kurtarılabilmektedir. 20. yüzyılın ilk üçte birlik kısmında toplum teorisi, antropoloji ve tarih felsefesinin garip bir karışımı içerisinde, o dönemin kargaşa ve dönüşüm atmosferini teorik olarak işleyen Yahudi kökenli filozofların bu konuda bir ortaklıkları var kanaatindeyim. Horkheimer ve Adorno’nun yanı sıra, Bloch ve Benjamin, hatta Buber de bu çevrede yer alıyorlar. Bu isimlerin hepsi için tarih, Mesihçi bir beklentinin bağıntılandığı başka bir zemin üzerinde inşa edilmiş. Fakat bu zemin –tıpkı Yahudilerin tanrısı gibi– tanımlanamaz ve resmedilemez. Horkheimer, gördüğümüz gibi, Eleştirel Teori’nin nesnesini “sır” olarak bırakmaktadır; Adorno, materyalizm için “resimsizlik”[66] talep eder; Buber ise “ilahi karanlık” kavramını kullanır, şu anlamda ki, “Tanrı (yahut mutlak olan) ve insan arasına, Tanrı ile mutlak olanı insanın idrakından saklı tutan ve ışığını bozan bir şey girmiştir”.[67] Bloch, “kurulamaz soru”dan[68] söz eder. Tarih meleği, Benjamin’de, içine sürüklendiği geleceğe sırtını döner.[69] Kendini (kavramın yerine getirilmesi yerine) sırrın açıklanmasına açık tutan bir tarih konseptinin kökeninin Yahudi dindarlığından geldiğini açıkça dile getirmiş olan da Benjamin’dir: “Bilindiği gibi geleceği araştırmak Yahudilere yasaklanmıştı. Tevrat ve dua ise onu hatırda tutmayı öğretir. Bu onlar için, kâhinlerden bilgi alanların müptela olduğu geleceğin sihrini bozmuştur. Ne var ki bu yüzden Yahudiler için gelecek homojen ve boş bir zamana dönüşmedi. Çünkü onlar için her saniye, Mesih’in içeri girebileceği küçük kapıyı oluşturuyordu.”[70]

Bu Diğeri, yani dünyanın kusurluluğu ya da çürümüşlülüğünün ondan yola çıkarak ancak kendisini gösterdiği bu Diğeri, isimsiz ve resimsiz ise, o halde o dolaysız, hiçbir teoride ifade edilemez, hiçbir kavramla kavranılamaz kalır (kendini kendisiyle tekrarlayan yadsımalar dışında) ve yalnızca kesinliğin (onunla ilişkinin kesinliği olarak) inanç türünden bir eylemiyle kavranabilir.

Kendini pratik olarak somutlayan bir Eleştirel Teori'nin olası hedefi, böylelikle, onu tanımlanamaz olduğu kadar ulaşılamaz kılan bir aşkınlığa taşınmış olmaktadır. Böylece Eleştirel Teori kendini, pratiğe geçişi rasyonel olarak gerçekleştirmenin her türlü aracından yoksun bırakır; dünyayı değiştirmeye dönük Marksist amacını, her çağda onun özü ve içeriği olarak mevcut olduğu söylenen, ama dünyanın kusurluluğu Tanrının bu dünyadaki bir âlemine engel olduğundan asla öne çıkmayan ve gerçekleştirilemeyen Mesihçi bir öteki dünya lehine terk eder. Bloch'un ütopyası, her şimdiki zamanın merakla beklediği ve insanın pozitif olanakları tanımlayarak ve gerçekleştirerek yaklaştığı bir hedef iken, Horkheimer'in özgürlük fikri prensip olarak bu dünyaya ait değildir ve böylece politik eylemin dürtüsü olmanın her tür gücünü kaybetmiştir. Yeryüzünde adamitik[71] bir özgürlük âleminin kurulması mukaddesata karşı saygısızlık olarak görünür; gerilek olmayan, sınıfsız bir toplum mücadelesi daha başlamadan terk edilmiştir.

Horkheimer Eleştirel Teori'yle, bir nesil için, kurulu düzenden duyulan hoşnutsuzluğu, pozitivist bilimselliğin yetersizliğini ifade etmek katkısında bulunmuşken, yaşlılığında ortaya çıkardığı eser tam tersine döner: Geleceğe dair güvensizlik, ifadesini önyargıların bir yeniden üretiminde bulur. Oysa bu önyargıların ortaya çıkış ve etki mekanizmasını bir zamanlar bizzat kendisi çözümleyerek aydınlatmıştı. Eleştirel Teori'nin içeriği olduğunu öne sürdüğü sır'a işaret etmesiyle, aslında, büyük ordunun mutsuz birliklerinin geri çekilecekleri hat belirlenmişti; New York ile Frankfurt arasında Horkheimer'in Beresinası[72] akıyordu.

Mefistofeles Felsefesi

Çeviren: Z. Ece Kaya

Mefistofeles: Sürekli inkâr eden ruhum ben!

Ve haklıyım da bunda.

Çünkü doğan her şey,

hak eder yok olmayı da.

Faust 1, Çalışma Odası

Mefisto şüphesiz, Goethe'nin "Faust"unda olay akışını ve düşüncenin çelişkiden doğan hareketini belirleyen diyalektiğin sürükleyici unsurunu oluşturur. Mefisto'nun yorulmak bilmeyen yıkıcılığı olmasaydı, Faust yaşamının bir durağından diğerine sürüklenmeyecek, deneyimin basamaklarını tırmanamayacak ve büyük olasılıkla erkenden Gretchen'in kollarında şehvetin dolaysızlığına kapılıp kalacaktı. Ernst Bloch gibi Georg Lukács da, Goethe'nin "Faust"u ile Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki yapısal benzerliklere dikkat çekmişlerdir: İki eserde de ilke negatifliktir; bu ilke, dünyanın gidişatını ayakta tutan ve içinde varlıkla hiçliğin aynı anlama geldiği arı, dolaysız özdeşliği, Platon'un "Parmenides"te örneğini sunduğu gibi, kendi içinde karşıtını barındıran bir çelişkiye dönüştürür.

Ne var ki yadsıma, düşüncenin diyalektik hareketinde yalnızca bir momenttir. Yadsıma, oluşun ontolojik özü, mantıksal koşuludur; ancak oluş sadece varolan bir şeyin yok olması değil, bunun yanısıra o zamana kadar varolmayan bir şeyin doğuşudur da. Bir durumdan diğerine, bir konumdan ötekine geçiştir. Yadsıma, "belirli bir yadsıma" olarak, birbirini takip eden konumlar arasındaki dolayımdır; "telos"u[73] yeni bir form oluşturmaktır, formun tamamen yok edilmesi değil. Yadsıma sadece varolanı değil, bir sonraki adımda kendisini de yadsır: Yadsımanın yadsınması, eskinin yok oluşundan yeninin doğuşunu gösteren düşünme figürüdür. Böylelikle diyalektik, kendini sadece düşünme süreçlerinin formülasyonu olarak değil, aynı zamanda tarihin açıklaması olarak anlar. Mefisto kendini "daima kötüyü isteyen ve daima iyiyi yaratan o gücün bir parçası"[74] olarak betimlerken, onun "esas unsuru" olan yıkımın, amacına, yani hiçliğe ulaşamayacağını, tersine bu yıkımdan varlığın çıktığını önceler.

Böylelikle yadsıma, yaptığı şey, yani yıkım bağlamında değil ama, hazırladığı yeni şey bakımından tarihin itici gücüdür. Geçip gidenin değil, oluşanın hizmetindedir. Bir kısımda neden olduğu yıkım, bütünde karşıtına dönüşerek yaratıma neden olur. İşte bu nedenle Hegel, ancak bütünün gerçek olduğunu aksiyom olarak *Tinin Fenomenolojisi*'nin başına

koymuştur. Salt negatiflik, bütünün bir momenti olarak, gerçeğin de bir momentidir, ancak kendi başına bu özellikten yoksundur.

Adorno felsefi düşünce içerisinde totalite kategorisinin meşruiyetini şiddetle reddetmiştir. Hegel karşıtı hararetiyle bütünün gerçek olmadığında ve felsefi ilginin "tanımsız, tek ve özel" olana yönelmesi gerektiğinde ısrar etmiştir. Bunun arkasında yatan endişe, diyalektiğin meşru temelini oluşturan ancak yine de kendi temelini asla deneyimde bulamayan bütünün metafizik çıkarımla ediniminin, sonuç olarak ister istemez, tekil haksızlıkla uzlaşan teolojik aklamacılığa varacağıdır. Söylenmek istenen, tarihin bütün teleolojik konstrüksiyonlarının, ideal uyum görüntüsü altında acı gerçeği gizleyen ideolojiler olduklarının ortaya çıktığıdır. Diyalektik bu nedenle Adorno'ya göre, yalnızca olumsuz olarak bir anlam taşır –yani biliş süreci olarak, görünüşün arkasındakini görünür kıldığı, bunu da pozitif oluşturmalarda bulunarak yeni görünüşlere yol açmadan yaptığı takdirde. İdeolojik karakterinin farkına varan felsefe, kendini ancak Eleştirel Teori olarak kanıtlayabilmeliydi.

Yadsıma olarak düşünme

Gelgelelim, mevcut ve geçerli olanı, unsurları ve belirlenim nedenleri temelinde çözümleme, her türlü düşünmede bulunan negatiflik momentinin bir gereğidir. Bu çözümlemede, olanın içindeki birleşmiş karşıtlıklar birbirinden ayırt edilir ve böylelikle sonuçlanmamışlıklarından çıkartılmaya çalışılır, ta ki mevcudiyet ve geçerlilik yerle bir olana dek. Düşünme eylemine atfettiğimiz bütün işlevler, onun negatifliğine işaret etmektedir: Analiz *çözülme*, eleştiri *ayırt edilme* demektir. Düşünme, bir şeylerin hemen gerçek olarak kabul edilmesine göz yummaz. Birşeyin ilk (ve hatta ikinci) bakışta göründüğü gibi olduğu iddiasına şüpheyle yaklaşır. Düşünme, ilkesel olarak anti-otoriterdir. Bir kere harekete geçirildi mi, içindeki bu negatiflik nedeniyle manipüle edilmesi mümkün değildir, çünkü *eo ipso*[75] manipülasyona karşı koyar. Hükmetmek isteyen, sadece düşünmeyi durdurmaya çalışabilir; o yönetilmeye gelmez. Bu bakımdan kendi iç yasalarını takip eden her türlü düşünmenin aydınlatıcı bir özelliği bulunur. "İrrasyonalizm" düşünme değil, bunun tersi ve inkârıdır.

Bilimin kendini, verili olanı tutanağa geçirme işleviyle sınırladığı ve katı bir rasyonalite bahanesiyle her tür deney ötesi sistem bağlamının konstrüksiyonundan kaçındığı bir zamanda, görünüşün teşhirini, (pozitivist

bilim anlayışının sınanmamış varsayımlarını ortaya çıkararak) henüz protokol cümlelerini kendisinde başlatan bir felsefenin, bağımsız olmayan bir bilim pratiğini yarıp aşma bakımından belirleyici bir itkisi olacaktı kuşkusuz. Düşünmenin –eleştirisiz kabul edilen toplumsal bir düzenin işlev mekanizmalarından doğan ve insanı, bu işlevselliğin hâkimi ve yönlendiricisi olacak yerde onun aleti haline dönüştüren– sistem zorunlulukları ve amaçlarınca koşullanmış bir bağımlılığın altına girdiği yerde, Eleştirel Teori'nin negatif performansı bir kurtuluş edimini gerçekleştirir. Yadsıma olarak düşünme, insanın anlamlandıramadığı toplumsal ilişkilerin fetişleri karşısında kendine taktığı zincirleri kırar. Bu anlamda Adorno, Frankfurt'taki faaliyetinin ilk on beş yılında ciddi etkilerde bulunmuştur. İsyankâr öğrenci gençliğin düşüncesindeki radikallik, onun öğretisinin hazırladığı temel üzerinde ortaya çıkmıştır. Ancak bununla birlikte, söz konusu öğretinin planlı bir politik pratiğin karşısındaki tutukluklarını da kendi içinde taşımaktadır. Düşünmenin eleştirel işlevinin mutlaklaştırılması, harekete geçmekten alıkoyar.

Çöküşün mantığı

Yine de düşünme, saldırganlığa bu devamlı hazır bulunuş, sürekli pozisyonları çözme ve kavramları akıcılaştırma faaliyeti olmadan gerçek olamazdı. İlerlemesi donup kalır; dolayısıyla, kendini sadece yıkımla sınırlamak istemesi halinde olacağı gibi, dünyayı değiştirici bir etkide bulunma kabiliyetinden de yoksun olurdu. Gerçi, her yapının kendini çevreleyen sonsuz bir dünyaya sınırdaş olması gibi, düşünme de yapıcı olduğunda (salt felsefi, örneğin Fichte'nin konstrüksiyondan bahsettiği anlamda) sınırlarla karşılaşabilir. Eleştiri, içinde düşünmenin bir dayanak bulabileceği bu sınırı yeniden yıkar, dayanaksız kılar ve düşünmenin hareketini yeniden canlandırır. Bu şekliyle –neotomistlerin[76] sezebileceklerinden farklı olarak– felsefenin, kendi inşası boyunca kendisini sonsuzca yok etmesi olarak bir *philosophia perennis*[77]. vardır. Tarihin mantığı çöküşün mantığıdır. Bu, Adorno'nun yazdığına göre, onun daha öğrencilik yıllarında kaleme aldığı felsefi konseptleri arasında en eski olanıdır.

Bu tematik başlığın ardında, gerçekliğin kendi içinde tutarlı bir sistem bağlamı olarak artık tarif edilebilir ya da tanımlanabilir olmaması deneyimi yatmaktadır. Görüngüler kendilerini, düşünmenin arabuluculuğuyla artık

uzlaştırılamayacak çelişkiler halinde sunar. Farklılıkların [disparat] bir arada varoluşunu felsefi gereklilikle kurgulamaya yönelik her çaba; içinde kısmi çıkarların genel faydaya üstün tutulduğu ve istediğini dayatmak ve varlığını devam ettirmek için bağlam görüntüsü altında tekil olanın farklılığına gereksinim duyan tahakküm düzenin savunusundan başka bir şey olamaz. Mantığın ontolojik bir iddiayla sahneye çıkışından bu yana, ilkeleri de baskıcı bir doğaya sahiptir: Tekil olanın genel olana boyun eğmesini talep eder –ki genel olan olarak beliren de, aslında sadece cisimleşen kısmiliktir. Herbert Marcuse'un Aristoteles Mantığı'nı "tahakküm mantığı" olarak damgalaması, tam da Adorno'nun "çöküşün mantığı"na temel olan yaklaşımına uymaktadır.

Bununla birlikte, sözü edilen mantık, her zaman gündelik yaşamın zorunluluklarına karşıtlık oluşturur. Dünyada kendimizi karşılıklı bağımlılıklar ağına uydurmak zorunda kalırız; her ne kadar bu bağımlılıklar görüntüsünün iç yüzünü anlayabilsek de, "gerçek bir görüntü" vardır ki, ona aldırış etmemeye çalışan herkese kendini zorla dayatır. Çöküşün mantığı, kendini daima ancak refleksiyonun ikincil düzleminde temellendirebilir ve Aristoteles Mantığı'nın geçerliliğini sıradan bir mantık olarak varsayar.

Demek ki, negatif diyalektik kendini asla eylemin *intentio recta*'sında değil, tersine sadece refleksiyonun *intentio obliqua*'sında[78] kanıtlayabilir. Platon'dan Hegel'e ve Marx'a kadar uzanan geleneksel diyalektik, düşünme ve edim arasında dolayım, teori ve pratiğin birliği üzerine kuruluyken, bu gelenekle bağlarını koparmaya kararlı olan Adorno'nun negatif diyalektiği bu dolayımdan vazgeçmeliydi; çünkü bu ancak, edimi tekil olanın körlüğünden ve refleksiyonu sihirli aynaların sahte sonsuzluğundan kurtaran totalite kategorisi ile gerçekleştirilebilirdi. Ancak, kim ki totalitede totaliter tahakkümü ve bütünün gerekliliği isteminde tekil olanın köleliğini görüyorsa, o normatif düşünceler ve tarih felsefesi yönlü ufuklardan uzak durmak zorundadır.

Adorno, böylece, garip bir şekilde, kaçıp kurtulmak için o denli uğraştığı idealizmin yörüngesine yeniden giriyordu. Her ne kadar onun da amacı, felsefenin nesnesini "kavramlaştırılmamış" olanda, direngen-maddi verili olanda aramak olsa da, pratikten soyutlanmış bir felsefe olarak ama, ancak kendini tatmin eden bir bilgi ediniminde kalakalmakta, kendi eylemini ancak tin düzleminde bir yıkım olarak kavramakta ve yadsıma çabasında

zaten “düşünmenin eylem olarak dahil” olduğunu iddia etmek zorundaydı. Adorno burada, Karl Marx’ın keskin bir alayla Stirner örneğinde maskesini düşürdüğü bir pozisyona “Eleştirel Teori”nin bütün temsilcileri gibi kendisinin de yaklaştığının farkına varmamış olmalıydı.

Kendisini gerçek bir eylem olarak tanımladığı halde, pratik aracılığıyla maddileşmekten kaçınan hiçbir düşünme üretken olamaz; çünkü pozitif oluşturmalar, bu durumda, ya dünyada esaslı (yalnızca kafada varolmayan) değişiklikleri teşkil edecek, yani elle tutulur, somut eylemi gerektirecek, ya da hayal ürünü (Ernst Bloch’un anlayışındaki somut ütopyaya karşıt anlamda), boş ütopyalar olup böylelikle gerçekdışı, özsüz olacaklardı. Düşünmenin eylemi yıkıcılığa yöneltilmiştir; hiç yıkılmayacakmış gibi duranın sağlamlığına olan inancı sallantıya düşürerek, onun çöküşünü sağlama rolünü üstlenmiştir. Bu çeşit yıkımların olabilirliği, gerçekliğin ideolojinin harcı tarafından bir arada tutulmasına dayanmaktadır. Bu harç çözüldüğü an, realitenin unsurları birbiriyle ilgisiz bir çeşitliliğe dağılır. Yöntemi negatif diyalektik olan Eleştirel Teori, realiteden geriye yalnızca fragmanlarını bırakır. Fragmanda bütün olana yönelik ipuçları bulmak mümkündür, ancak fragmanın totalite olarak kurgulanması asla mümkün değildir. Bir çeşit romantik sanatçı metafiziği bu duruşta kendini yenilemiştir –ve Adorno çıkış noktasında Stirner’e düşünüldüğünden daha yakın olduğundan, felsefesini dile getirişi de, Nietzsche’nin büyük bir radikallikle formüle ettiği bir tutumla gerçekleşiyordu. Bu tutumda, geç burjuva düşüncesi ile onun toplumsal tabanı bağlamına işaret eden sorunların çakışması kendisini hissettiriyor.

Anti-sistem olarak felsefe

Diyalektiğin birçok açısı vardır. Bunlardan biri, Adorno’da radikal olarak karşıtına dönüşen yalnızca bütünün gerçek olduğu düşüncesidir; bir diğeri evrensel bağlamlıktır –Leibniz buradan yola çıkarak bir arada olanaklılığın[79] ontolojik ve mantıksal ilkesini geliştirmiştir; üçüncü olarak varolan her şeyin yansımalığıdır. Bu bakış açısı, Leibniz’de canlı ayna olarak monad fikrinde, Hegel’de de tözün özne olarak anlaşılmasında merkezi önemde karşımıza çıkar. Negatiflik, yani Mefisto ilkesi, bu bakış açılarından yalnızca biridir, ancak Adorno bunu felsefesinin, dahası bütün düşünme eyleminin dayanak noktası haline getirmiştir.

Yöntemsel olduğu kadar tarih felsefesi açısından da anlam taşıyan böyle bir kararın sonuçları olacaktır. Söz konusu durumda sonuçlar, genel olarak tinin rolünü ve özel olarak da felsefenin toplum içindeki rolünü, ya da Hegel'in deyişiyle "tinin nesnellik karşısındaki duruşu"nu ilgilendirmektedir –sırası gelmişken: Düşünmenin önemi, kendini bu çeşit sonuçları olmasıyla belli eder. Kendini "özdeşmezliğin tutarlı bilinci" olarak tanımlayan ve bütüncül düşünceyi, çelişkinin düşünülmesinin bir gereği olması durumu da dahil, ısrarlı bir şekilde yok etmeyi kendine program yapan bir diyalektik–böyle bir diyalektik, kendine nesne olarak, geriye sadece patlayan bir güneş sisteminden kopan parçaları bırakır. Goethe, Hegel'in totalitesinden Adorno'nun tekilliğine inişi sanki sezmiş gibi, kendini anlatan Mefisto'ya yanıt olarak Faust'a şunları söyletir:

Şimdi sana yakışan görevi biliyorum!
Büyükte hiçbir şeyi yok edemezsin sen,
Ve başlıyorsun şimdi küçükten.

Edebiyattaki anti-kahraman ve anti-drama anlayışına eş olarak, felsefenin de anti-sistem olarak yazılması gerekiyor. Analiz ve eleştiri olarak düşünme, kendini burada öyle mutlak hale getirir ki, (Parmenides'in dile getirdiği gibi) varlık ve düşüncenin özdeşliğinin kurulmasına yönelik kendi amacını yitirmek ve inkâr etmek zorunda kalır, çünkü bu özdeşlik tekil olanda değil, ancak bütünü düşünmeyle elde edilebilir. Tekil şeyin karşısında düşünme, sanat olarak nesnesini taklit etmediği sürece, her zaman bir başkası olacaktır. Ancak böylece, dile getirilen felsefe edebiyata, dile getirilmeyeni ise müzik veya resim sanatına kayardı ve yol ve yöntemi estetik bakışa benzerdi. Eğer böyle olsaydı, Nietzsche gerçekten de felsefe yapmanın tek meşru biçimini bulmuş olurdu: *aperçu*ların[80] bir araya getirilmesi ve sivrilterek aforizmalara dönüştürülmesi. Ayrıca Adorno bu çıkarımı kabul etmemektedir, çünkü parçaya (fragmana) öncelik veren kendi teorisiyle çelişerek, birbirleriyle bağlantıları kendi içinde kördüğüm olmuş makaleler yazmaktadır. Bunun yanı sıra Adorno'nun denemeleri de kendi içinde kesintili bir düşünce biçimine sahip değildir. Bu nokta önemlidir, çünkü Adorno'nun felsefesinde içeriğe dair sorun, aynı zamanda biçimsel bir sorun olarak her zaman belirir. Bir yandan gerçekliğin kesintili olduğunu iddia ederken, diğer yandan bunu kesintisiz düşünce halkalarıyla kanıtlamak istemesi, Adorno'nun takipçilerinin katlanmak zorunda olduğu

bir çelişkidir; bu belki de anlatılmak istenenin bir parçasıdır, her durumda ama üzerinde düşünmeye değer.

Eğer, sözdizimi düşünce akışının mantıksal yapısını yansıtan uygun bir dilsel tarz, anlamlı bir düşünmenin işaretiyse, o zaman Adorno, bu dik başlı ve –eğer deyim yerindeyse– yapmacık (maniyer) stilist, her türlü felsefi argümantasyondan önce, daha cümle kurgularıyla yönteminin ipucunu vermektedir. Felsefi iddiaları kelimesi kelimesine almak ve onları ifade biçimleri temelinde amansız bir şekilde didiklemek, Adorno'nun kendisinin polemik bir tutkuyla icra ettiği ideolojik eleştirel irdelemenin bir biçimidir. Rasyonel tavır takınan neo-pozitivizmin nutkunun tutulmuşluğuna ve Heidegerci dil mistiğinin sahte derinliğine karşı eleştirel yaklaşımıyla Adorno, pek çok kereler kesintiye uğramış olsa da, aydınlanmacı bir duruş sergiledi. Bu duruş, 18. yüzyılın önde gelen aydınlanmacılarınınkine benzemiyor değildi, onlar da açıklık ve netlik istemlerinin yanısıra her daim zarafete de önem verirlerdi. Adorno'da dil, felsefi anlayışın başlangıcını oluşturur; örneğin Hegel'in nasıl okunması gerektiğine dair bir makalesinde olduğu gibi. Bu makalede Adorno, filoloji olmasa da, anlamı dilin kendisinde okuyan *hermeneutik* (yorumsama) uygulamaktadır. Kayda değer bir yöntemdir ve Adorno'nun düşünce biçimine de ışık tutmakta olduğundan burada bir örnek üzerinden göstermekte fayda vardır. Makale, Hegel'in Fichte ve Schelling sistemleri arasındaki farka ilişkin yazısından, zor ve belki biraz karanlık bir alıntıyla başlamakta ve şöyle devam etmektedir:

"Bu alıntı, ancak Hegel'in felsefesini bütün olarak tanıyınca ve özellikle metnin söz konusu bölümünün kavramsal konstrüksiyonunu bilince anlamlandırılabilir, ama tek başına paragrafın kendisinden anlaşılmaz. Bu paragraf üzerinde kafa patlatıp ve ardından anlaşılamazlığı nedeniyle hayal kırıklığına uğrayarak Hegel'i okumaktan vazgeçen birine verilecek yanıt, genelin kendisinden daha fazlasını içermeyecektir. Bu genel ki, onun yetersizliğini Hegel'in kendisi, ilgili metinde kendi terminolojisine göre ifade ettiği sırf yansıtan akıla mal etmiştir. Konusunun ne olduğu belirsiz kalan pasajların üstünden geçilmemeli, tersine yapıları Hegelci felsefenin içeriğinden çıkartılmalıdır. Belirsizlik özelliği, bu felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır, bu da gerçeğin hiçbir tekil tezde ve hiçbir sınırlı pozitif önermede bulunamayacağı öğretisine uymaktadır. Hegel'in biçimi bu amaca uygundur. Hiçbir şey, diğer şeylerle bağlantısı göz önünde

bulundurulmadan anlaşılamaz, her şey yalnızca bütün içerisinde anlaşılabilir. Acı verici tarafı da, bütünün yalnızca tekil momentlerde varlık gösterebilmesidir.”

Bu cümleler, “belirsizlik özelliği” olduğu iddia edilen Hegel cümlelerinden pek de daha az belirsiz değildir. Belirsizliğe kayıyor görünmelerinin nedenini sözdizimsel özelliklerde aramak gerekir. İlk dikkat çeken, dilek-şart kipinin sık kullanımıdır –bir yerde farazi bir karar kipi olarak, başka bir yerde yöntemsel bir talimatın hafifletilmesi olarak, bir diğerinde de dolaylı alıntı şeklinin işareti olarak (her ne kadar bir sonraki cümlede bir Hegel düşüncesi tamamıyla kategorik olarak bildirme kipinde aktarılmakta olsa da). Belirsiz olan bir başka nokta da, ilk bakışta iç içe geçmiş cümle yapısının, bu yapının arkasında yatan gizli *parataks*[81] eğilimiyle ilişkisidir. Bu eğilim kendini sürekli tekrarlanan keskin virgül kullanımında, yani cümle parçalarının ritmik izolasyonunda, ya da açıklamaların ve araya sıkıştırılan düşüncelerin ayrılması ve sona eklenmesinde, ve ayrıca, dönüşlü zamirin ısrarla fiile yapışıp cümlenin diğer unsurlarına karşı bloke edici rol oynamasında kendini açığa çıkarmaktadır.

Diyalektik hareketin hayal kırıklığı

Bu özellikler tesadüfi değildir. Adorno’nun sadece yorumladığı metne değil, aynı zamanda anlamını bulduğu gerçekliğe karşı duruşu da, bu özelliklerde kendini göstermektedir. Eleştirel ihtiyat her an dile getirilmekte, felsefi yaklaşım hiçbir zaman konusunda kalmamakta, tersine her defasında hemen yine konuya olan kendi güvensizliğine geri dönmektedir. Bu da şüphesiz Adorno’nun *Bilgi Teorisinin Meta Eleştirisi* isimli kitabında, Husserl’ın güvenilir objektiflik iddiasındaki fenomenolojik yöntemine anlam verememesinin nedenlerinden biri olsa gerek.

Adorno sanki kendini sürekli kesintiye uğratmaktadır ve tarzının tuhaf çekiciliği de, onun nasıl arka arkaya kopukluklardan sonra tekrar başarılı cümle yapısının akıcılığına, dengeli bir ritmin uyumuna döndüğünün gözlemlenebilmesinden kaynaklanmaktadır. Parçalanmışlığın böyle ustaca aşılmasının tamamıyla birey olarak Theodor Wiesengrund Adorno’nun kişisel performansı olduğunu ve bu yüzden tekrarlanamayacağını, onun hiçbir öğrencisi anlayamamış olmalı ki, ustanın tarzına duyulan hayranlıkla aynı dilsel üslubu alıp uyarladıkları halde, sürekli kendi devamlılığına mani

olan bir düşüncenin hayal kırıklığını yaşamışlardır. Adorno’nun öğretim etkisi bu nedenle, felsefenin önkoşulu olan düşünmenin güvensizliğini yeniden oluşturduğu sürece özgürleştirici olmuştur, ama aynı zamanda, buradan çıkan her üretkenliğin karşısına aşılması neredeyse imkânsız çekinceler koyması itibarıyla da tahrip edici olmuştur. Aşağı yukarı 1965 yılı sonrasının üniversitelilerinin akademik sınırların dışına çıkmaya çalışmaları ile birlikte, bu harekete geçirici özgürleşme ile pozitif oluşturmalara karşı çekince koyan çifte etkinin, öğrenciler ve öğretmenler arasında, iki taraf için de sancılı bir çatışmaya yol açacağı kesindi. Çünkü somut, yani ütopyanın gerçeklikle dolayımını sağlayabilecek ulaşılabilir hedeflere yönelik eğilimin bin bir bükme, kuşku ve itirazlarla boşa çıkartılması, bu eğilimin itici güçlerini, yönsüz anarşik aktivizmde deşarj eden bir saldırganlık olarak biriktirir. Eleştirel Teori’nin diğer yüzü görünüşte radikal bir darbeciliktir –Adorno’nun tarzı bunun yalnızca dilsel göstergesidir. Genç hücumcular onun politik perhizini ne kadar itici buluyorlarsa, Adorno da bu darbecilikten aynı ölçüde rahatsız olmuş olmalı. Frankfurt SDS’inin[82] radikal kanadının başındaki Hans-Jürgen Krahl, Luchterhand Yayınevi’nin 1968 yılında Frankfurt Kitap Fuarı çerçevesinde düzenlediği kamuya açık bir tartışmada, bunu neşeli ve alaycı bir anekdotla ortaya koydu. Arkasında yatan düşünce nedeniyle aktarmaya değer:

“Bir yıl önce Frankfurt Üniversitesi’nin yönetim binasını işgal ettiğimiz zaman, profesörlerden yalnızca Adorno öğrencilerin yanına, oturma boykotunun yapıldığı yere geldi. Sevinç çığlıklarıyla karşılandı, doğrudan kürsüye yürüdü ve tam mikrofona varmak üzereyken felsefe seminerinin olduğu yere doğru yöneldi, yani pratiğe az kala yine teoriye doğruldu. Bugün Eleştirel Teori’nin içinde bulunduğu durum da budur: Pratik karşısındaki teslimiyetçi ve bireyci ince korkusunu pratiğin bir yerde imkânsız olduğu doğrultusunda rasyonelleştirmekte, dolayısıyla felsefenin kabuğuna geri çekilmek gerektiğini söylemektedir.”

Adorno’nun bu doğrudan saldırıya yanıtı, esas konuya değinmemek şeklinde oldu. Karl-Dietrich Wolff’un öğrencilerin –örneğin Adorno’nun da lafta reddettiği olağanüstü hal yasalarına karşı Bonn’a doğru düzenlenen yürüyüşte– profesörlerinden dayanışma beklediğini söyleyerek ısrar etmesi üzerine de, bir kere daha şaka yoluyla tartışmadan kaçındı:

“Birlikte marşa geçmek için yaşlıca şişman beylerin doğru insanlar olup olmadıkları konusunda emin değilim.” Birkaç cümle sonra ise daha sert ve resmî olarak:

“Çeşitli kollardan yapılan bir yürüyüşe katılmıyorsam, bu benim kişisel haklarım arasına girmektedir.” (Bundan kimse şüphe duymuyordu, zaten sorun Adorno’nun kendi kişisel haklarını bu dayanışmacı eylemleri reddetme yönünde kullanmasıydı.)

Bu henüz yarı arkadaşça atışmanın arkasında bile, altı ay sonra açık bir düşmanlığa dönüşecek çatışmanın izleri görülebiliyordu. Aslında Adorno aynı tartışmada şunları söyleyerek bunun anahtarını vermişti:

“Ben, o durumda başka türlü davranabilecek kadar, pratiğin önceliği tarafından boyunduruk altında tutulan bir insan değilim.” Eleştirel Teori –ve can alıcı nokta budur– kendi içinde, teoriyi pratiğe çevirebilecek itici bir moment içermemektedir. Kendini, Hegel’in “Tinin Fenomenolojisi”nde şüphecilik olarak ifade ettiği bir dünya görüşünün sınırları içerisinde tutar, yani “düşüncenin özgürlüğü olan gerçek deneyim, *kendinde* negatif olandır ve kendini böyle ortaya koymak zorundadır.”

Pratiğin, değişimini öngörebileceği her gerçeklik ve gerçekleşmesini isteyebileceği her hedef, zorunlu olarak, düşünmenin negatiflik olarak kendinde bulduğu o saf özgürlüğün gerisinde kalır. Bitimli bir pozitifliğin kusurluluğuyla yüklenmiş olarak, şimdi ve burada mümkün olanla kusursuzluk düşüncesi arasında aşılmaz bir mesafe açılır. Ve düşünme, ancak gerçekliğe karşı negatif tavır aldığında kusursuzluktan emin olabilir. Bu bakış açısı takip edildiğinde varılan sonuç, Maniheist[83] bir düalizm, kurtuluşa yönelik (kendi içindeliğinde kendine yönelik özgürleşmiş düşünmenin dışında) hiçbir umudu olmayan gnostik[84] bir dünya düşmanlığıdır. Eleştirel Teori böylelikle, dünyanın düzelticisi olmak yerine dünyadan kaçışa dönüşür. Adorno’nun felsefesi, “yanlış bilinç” olarak aslında sürekli mücadele ettiği erken Sartre’ın varoluşçu pozisyonuna yaklaşır. Sartre özgürlüğü, tamamen düşünmenin negatifliğine bağlamış ve bunu Descartes’ın şüphe yöntemiyle[85] gerekçelendirmiştir:

“Gerçeklerin düzeni benim dışımda varolduğuna göre, beni özerk yapan şey, yaratıcı buluş değil, reddir... Böylece yöntemsel şüphe, özgür davranışın kendisi haline dönüşür.” Buna uygun olarak Adorno da “Negatif

Diyalektik” kitabında Kant’a dayanarak şunları söylüyor: “Özgürlük, özgürsüzlüğün somut şekline uygun olarak, ancak belirli bir yadsıma içinde kavranılabilir. Pozitif olarak, *sanki*’ye dönüşür.” Gerçekten de *sanki* için yürüyüş yapılmaz, barikatlara çıkılmaz. Sartre’ın düşünme hattı, politik faaliyeti bağlamında, varoluşçu ve Stirner’e ait saf öznelliğin özgürlük tanımından uzaklaşıp Hegelci-Marksist diyalektiğe yöneldi. Adorno ise tersine, Marksist-Hegelci bir pozisyondan yola çıkmasına rağmen, Stirner’e yaklaşarak salt negatifliğin yalnızca öznel özgürlüğünde son buldu. İlginç bir şekilde, birbirinden tamamıyla farklı iki düşünürün yolları Hegel’in şüpheci bilinç tanımında kesişiyor:

“Bilinç işte tam da bu halinde, kendisiyle eş bilinç olmak yerine, sadece basit rastlantısal bir karışıklık, kendini hep yeniden yaratan bir düzensizliğin neden olduğu baş dönmedir.”

Çünkü salt negatiflikte kalakalmış bu bilinç, dünyadan, sırf onun deneyime her defasında konu olan, uyumsuz ve düzensizlik içinde bulunan fragmanlarına bakmaktan başka bir şekilde emin olamaz. Bu yüzden de kendi bilgi iddiasını korumak amacıyla, “iç dünyaya dair en küçük özelliklerin mutlak olan için önem taşıdığı” ileri sürmektedir, ki bu iddia ancak ve ancak sanat eserinde ve sadece bunun için doğrulanabilir. Burada geçerli olan –Adorno’nun Beckett’in “Son Oyun”u üzerine bir denemesinde gönderme yaptığı üzere– Benjamin’in gerçekliğin göz atılan küçük bir hücresinin dünyanın geriye kalanını karşılayacağına ilişkin düşüncesidir. Felsefe bu kadar alçakgönüllü ya da bu kadar kibirli (nereden baktığınıza göre değişir) olmamalıdır. Ona biçilen görev unsuru incelemek değil, totaliteyi kurgulamaktır. Yöntemi ve donanımı gereği sanatın varlık ilişkisine oturtulamaz.

Sanat olarak felsefe

Ancak bazı ifadeler gerçekten de, Adorno’nun felsefeye sanatın nesne ilişkisini uyarlamak istediğine işaret etmektedir. Örneğin “en küçük parçayı ve kavramca kaçırılanı ayırt edebilen bilginin mimetik[86] momenti”nden bahsetmektedir. Sanat tam da bunu yapar; tekil gerçekliği içine alır ve yeniden üretir. Sonra da sanki tanrı kelamının ideolojisi yenilenmek isteniyormuşçasına, yani anlamlar değil de, varlığın kendisi dile geliyormuş gibi şöyle söylenmekte:

“Düşünce gerçekten de kendini şeye devretseydi, kategorisine değil de bu şeye yönelik olsaydı, o vakit objenin kendisi düşüncenin takılıp kalan bakışları altında konuşmaya başlardı.” Ancak, nesnenin kendisini konuşturmak sadece sanatın yapabileceği bir şeydir (sanatın ontolojik önemi şimdiye dek kesinlikle yeterli derecede araştırılmamıştır). Felsefenin kelime dağarcığı, kavramsal ve yöntemsel araçları buna uygun değildir ama. Yani eğer düşünmenin pozitif görevi, totalite yıkıldıktan sonra, tekilin mimesisinde görülüyorsa, o zaman felsefenin işlevi de ancak böyle mimetik eserlerin eleştirisi noktasına geriletilmiş olurdu. Adorno’nun dönüp dolaşıp sanat eserleriyle eleştirel anlamda ilgilenmesi de kesinlikle sadece öznel bir eğilim değildi; böylesi eleştiri ona göre felsefenin realize edilmesiydi.

Ve ayrıca onun önkoşulları bakımından bu eleştiri gerekliydi de, çünkü gerçeğin taklidi her zaman tekil olandan komplike ve birbiriyle ilintili olanın sınırlarına geçmeye cesaret etmek durumundadır. Bu sınırların aşılmasından da (Eleştirel Teori’nin temel önermelerine göre) izin verilmeyen genellemeler doğmaktadır. Yani felsefi düşünme bu durumda daima, onun gizli yardımıyla bağlantılandırılmış olan şeyin çözülmesi olmakta, filozof da ters çevrilmiş bir Penelope[87] olmakta –gece karıştırdığı işlerin sonuçlarından ertesi gün çekinen bir Penelope.

Bana öyle gelmektedir ki, Adorno’nun felsefesinin, bütün yazılarının ilişkilendirilebileceği temellerine aporiler[88] yerleştirilmiştir; bunların incelenmesinin de çağımızda düşünmenin tarihsel durumunu gözler önüne serebilir. Bu aporilerin tarihsel bir belirti olarak anlam taşıması, Adorno’nun düşünür olarak düzeyini ortaya koyar; onun yaşadığı zorluklar özel değil, tersine (tarihsel) meselenin kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, Adorno’nun öğrencilerinden oluşan neslin Eleştirel Teori’nin yönteminden devrimci pratiğe geçmek istemelerinde hemen kendini göstermiştir. Negatiflik prensibi ve buna bağlı olarak geliştirilen diyalektik, isyankâr gençlere, eylemlerini planlı ve etkili bir şekilde yönlendirebilmelerine olanak sağlayacak ne normatif kriterler sağlamış, ne de onlara stratejik ya da taktik açıklamalar sunmuştur. Evet, Adorno –kendine sadık kalarak– eylemci davranışı reddetmek ve yoldaşlığı kesin olarak geri çevirmek durumundaydı. Frankfurt Okulu’ndan etkilenmiş öğrenciler için bu tavrın yol açtığı hayal kırıklığı, daha sonra Adorno’ya yönelik saldırılarda kişiselleştirildi. Gerçekteyse bu durum, öğrencilerin onları isyana yönlendiren, ancak daha sonra eylem kılavuzundan yoksun

bırakan Eleştirel Teori'nin karşısında duydukları hayal kırıklığıydı. Pratiğe dönüşmüş eleştiri, toplumun fiili ve belirli durumlarda devrimci şekilde değiştirilmesidir. Toplumsal eyleme geçişi gerçekleştiremeyen, hatta devrimci bir durumu belirleme kriterlerini bile hazırlayamayan bir Eleştirel Teori, şüphesiz yenilmiş, Marksist tarih bilgisine dayanıyor olmak konusundaki kendi iddiasının gerisinde kalmıştır. Şimdiye kadar dünyayı yorumlamakla yetinen ve önemli olanın onu değiştirmek olduğunu anlamayan felsefelerin çerçevesinden çıkamamıştır. Teorinin aslında kullanılabilir olduğunu, sadece yazarlarının başarısız olduklarını düşünmek bir yanılgı olurdu. Negatif diyalektiğin kendisinde, sonuçları politik pratik açısından şüphesiz yenilgiye götürecek olan aporiler bulunmaktadır. Şimdi önemli olan, bunları tarihsel durumumuzun ifadesi olarak anlamak suretiyle aşabilmektir. Kendisi yine eleştirel olan böylesi bir yönelim açısından Eleştirel Teori, özgürlük bilincindeki ilerlemeyi devam ettirmenin bir vesilesi olurdu. Böylece negatif diyalektiğin kendisi yine (ilan ettiği anlamın aksine) tarihsel sürecin dolayımının bir momenti haline gelirdi. Bu anlamda Adorno'nun felsefesi bir meydan okumadır –ve eğer onu yazar olarak ve dahası konuşma ve tartışmalarda doğru anladıysam, onun isteğine göre de felsefesinin bu olması gerekirdi.

Adorno Estetiğinin Teolojik Sırrı

Çeviren: Z. Ece Kaya

Theodor W. Adorno'nun teorik ilgisinin sanat eserinin bilgi içeriğine yöneldiği ve bunun meşruiyetini sağlayacak bir estetik taslağının henüz kaleme alınması gerektiği bilinmeseydi, onun düşünmesinin dayanak noktasının kendini göstermesi ve gerçekleşmesi gerektiği yer, en nihayetinde onun felsefeciliğinin genel temeli olan *Negatif Diyalektik* olurdu. Çünkü *Negatif Diyalektik*'in amacı, kategoryal genel nesnellikleri felsefi iddialarından yoksun kılmaya varmaktaydı: Bu genel nesnellikler, ister gerçeklikten çıkartılmış, isterse gerçekliğe öznenin aşkın edimiyle dayatılmış olsunlar, bundan böyle dünyayı bir düzen şeması içerisinde gösteren yapısal bir ağ olarak anlaşılmamalıydılar artık. Dahası *Negatif Diyalektik* onları topyekûn, şeyleştirmenin ve hükümdarlığın momentleri olarak teşhir etmeyi ve çözmeyi amaçlıyordu. Bu yıkım sürecinden yıkılamaz olarak çıkan, tekil varlıkların ve durumların, parçalı özetlerin ve verili asgarilerin *factum brutum*'u[89] idi. Refleksiyon üzerinden tekillerin bir bütüne dolayımı, refleksiyonun refleksiyonuyla yeniden anlamsız kılınmalıydı.

Adorno'nun pozisyonu, felsefenin sorunlar tarihinden tanıdık bir geleneğin radikal sivriltilmesi olarak kendini gösterir. Tümel kavramların gerçeklik içeriğine ilişkin soruyla karşı karşıya kalan nominalizm, Ortaçağda bu soruyu tamamıyla oluşturmaların ya da denominasyonların[90] alanına havale etmiş ve böylelikle kavramın oluşturulmasına, hatta felsefi bir kategori öğretisine keyfi bir sıralama, düzenleme ya da sınıflandırma dışında bir işlev bahşetmemişti. Tümel kavramların doğal dünya düzeninin bir parçasını ifade ettikleri ya da onları en azından tekrar eski haline getirebilir kıldıkları iddiası, nominalistler tarafından kesin olarak reddedilmişti. Tümel kavramlar onlar için insan ürünüydü ve bu nedenle yıkılabilir ve düzenlenemez olarak görülebilirlerdi.

Kuşkusuz nominalizmde, insanlara ebedi ontolojik ya da mantıksal yasalar kisvesi altında dayatılan düzen ilkelerine karşı bir isyan kendini ortaya koymaktadır. Öznenin özgürlüğü adına burada, olgusal ve düşünsel zorunlulukların baskısı geri püskürtülmektedir. Bu bakımdan günümüzde

her türlü zorun ortadan kaldırılmasını ve insan özgürlüğünü hedefleyen bir felsefi teorinin nominalist gelenekle birleşmesi de tesadüf değildir –üstelik, nominalizmin sonucunda giderek aşırı bir sübjektivizme yönelen bir felsefeciliğin akıntısına kapılma tehlikesine aldırmaksızın. Kim ki, kategoryal düzenlemelerin kuruluşunu sonuçta basit adlandırma ediminin konusu yapar ve böylece onu şu veya bu şekilde aşkın kavranılan bir Ben'in etkinliğinde görürse, o bunun bir sonucu olarak dünyayı ve kendisini bir kararcılığa[91] teslim eder. Bunun son aşaması ise, düşünce tarihince de doğrulandığı üzere, maceranın ya da faşizmin felsefesidir.

Sübjektif-idealist olarak tanımlanan felsefelerin her zaman açmazı, nominalist ön kabullerinden ileri gelen ve onları hiçliğe sürükleyen cereyandan sıyrılmak olmuştur. Yeniden ayaklarının yere basabilmesi için, geçersizleştirilmiş tümel kavramlardan, olabildiğince tümdengelimli bir akla yatkınlıkla, tekrar genel geçer bir gerçekliğe ulaşmak gibi tutarsız bir sonucu elde etmeyi istemek, bu tür felsefelerin kendilerine özgü düşünme performansını oluşturur. Felsefenin devrimci itkisi, verili ve tarihi bakımdan göreceli düzen modellerin yadsınmasıyla, doğal ve toplumsal yapılar temelinde düzenlenmiş gerçekliğin yeniden üretimi arasındaki gerilimden doğmaktadır. Bu gerilim, bu iki düşünme sürecinden artık yalnızca biri devam ettirildiği için ortadan kalktığı vakit, felsefe de devrimci niteliğini yitirir; olumlamacı [afirmatif] ya da gerçeklerden kaçan [eskapist][92] bir hale bürünür.

Gerçeklerden kaçış [eskapizm] arı yadsımadan doğduğu için görünüşte kendisine devrimci bir hava verebilir. Bu, Stirner için olduğu kadar Nietzsche için de, varoluşçuluk için olduğu gibi Lenin'in "sol radikalizm" olarak adlandırdığı görüngüler için de geçerlidir. Kendilerini isyancı, bütün değerlerin altüst edilişi ve gökyüzü hücumcuları olarak yansıtırlar. Ancak, daha önce gerçekliğin yapılarını bilincin yapılarına dönüştürdükleri için, isyanları da ne kadar radikal olursa olsun, sadece bilinçte bir isyan olarak kalır. Gerçek dünyanın direngenliğinden sakınırlar ve bu kaçışlarını ontolojiye ve evrensel tanım realizmine karşı bir hükümle haklı çıkartırlar. Ne kadar angaje olsalar da, bu angajmanlarının dönüp varacağı yer arı içselliktir. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki, pratik örneğini *Cenazesiz Ölüler* gibi sorun işleyen oyunlarda bulan pozisyonu, bu güzergâhı gösterir. Sartre'ın, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* eserinde geliştirdiği üzere, pozitif bir

diyalektiğe doğru firarı, tam da işte büyük idealist felsefeler bağlamında sözü edilen yeniden zemin kazanma çabasının bir ifadesidir.

Çağdaş düşüncenin bu çerçevesinde Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'i, nominalizmin en çok öne sürülen pozisyonunu alır. Artık sadece tekil olan gerçeklik olarak tanınır, ve bu tekil olan şimdi tam da kavramla özdeşim kurmaktan sakınır. Eğer burada herhangi bir materyalizmden söz edilecek olursa, bu Marx'ın *Feuerbach Tezleri*'nde eleştirdiği duyusal görüşün materyalizmidir. Helmuth Plessner, Adorno'ya ilişkin eleştirel analizinde, felsefenin nesnesinden ve görevinden bu kaçışını isabetli olarak şöyle karakterize etmiştir:

"Teorinin açıklanamaz birey karşısındaki teslimiyeti, felsefeye pozitif bilimden daha az tanıdık değildir, sadece sonuncusu bunu meşru olarak *usque ad infinitum*[93] çözümüne yönelmez. Ancak felsefe onda, bir sonun olup olmayacağı sorusuyla sıkboğaz edilir... Düşüncede tümdengelimden aciz halde, bireysel olanın çekirdeği onu, bireysel karakterize edilme şeklinde etrafında dolaştırır ve bu esnada dili meselenin özgüllüğünü yakalamaya çalışır... Tinin bütününün totalitesinden ve de egemen toplumdan kaçarken, 'metafizik mikrolojiye göç eder'. Çünkü tek meşru sorusu, düşüncede çözülemeyendir. (...) Bununla ipler, sadece özdeşlik ilkesini yok etmek ya da maddi olanı fiziksel anlamda kurtarmak açısından gerekli olduğundan daha çok gerilir. Tekilliğinde ve tekrarlanamazlığında benzersiz olan her şey, duyusal olsun olmasın, metafiziğin çöküşü esnasındaki konusunu oluşturur."[94]

Tekilin ışık geçirmez yoğunluğu karşısında yok olmayı göze alan metafiziğin çöküşü, felsefeye (eğer felsefe bilgi süreci olarak hayatta kalmak istiyorsa), nesneye giden yalnızca tek bir yol bırakır: bir defalık olanın, "olaylar"ın, düşüncede çözülmeyen bireyselliğin tasvirini. Ancak, nesnesini görünür kılmak için ona işaret eden basit "Orada! Orada!" indirgemesi, tam da bireyi kendisi yapan dolayımları göstermediğinden, görüşün kendi bilgisini edineceği yapay örnek bir durum ortaya konulmalıdır. Başka bir deyişle: Hegelci Adorno, duyumcu [sensüalist] Adorno'nun oyununu bozar. Felsefenin, baskıcı prosedür biçimlerinden kurtulmak istiyorsa, nesnenin kavramsal olmayan yeniden üretimini gerçekleştirmesi gerektiğini öngören denklemin doğru çıkması için, nesnenin bizzat şimdi estetik bir konstrüksiyonun nesnesine dönüştürülmesi

gerekmektedir. Bilgi kuramı, ancak estetik olarak az sözle çok şey anlatmayı başarır, ancak sanat eseri insan dünyasının özgür biçimde kendini anlatışıdır.

"Sanat eserleri, ampirik canlı olanın suretleridir –elbette canlı olana, dışarıda onlardan esirgeneni verdikleri ve bu yolla onları, nesnesel ezbere deneyimin neden olduğu zarardan kurtardıkları sürece... [Sanat eserleri –çev.] konuşan olarak canlıdırlar, hem de doğal nesnelerin, ve yaptıkları öznelerin yoksun olduğu bir şekilde. Her tekilin onlarla iletişimi sayesinde konuşuyorlar... Sanat eserleri penceresiz monadlar[95] olarak ancak kendilerinin olmadığı şeyi 'sergilerler'. Bunun böyle olmasını da, kendi dinamiklerinin, doğa ve doğa üzerinde hâkimiyetle ilgili kendilerine içkin tarihselliklerinin, sadece ezberlenenle aynı özde değil, tersine kendi içinde onları taklit etmeksizin onlara benzedikleri şeklinde anlamak en doğrusu olur."[96]

Sanat eserinin, kendi uzuvlarının kesintisiz bir iletişim bağlamı olarak konstrüksiyonu, Adorno'ya göre, gerçekte yalnızca hileyle sağlanabilecek olan bir totaliteyi taslayan bir estetik görünüşü ortaya çıkarıyor. Dolayısıyla geleneksel estetik anlayıştaki sanat eseri, *Negatif Diyalektik*'in gerçeklik resmini tanıtlamak için pek de uygun değildir. Bu anlayıştaki sanat eseri daha çok, eleştiri ile yeniden parçalanması gereken ideolojik bir bütünlüğü sentezlemektedir. Ancak, felsefi sistemlerin kavramsal yapısı (kavramlar kendi kimliklerinde ısrarcı olduklarından) kendini böyle bir parçalanmaya kapatırken, sanat eseri kendini kimliğinin yıkımına gönüllü olarak teslim eder; tasavvur edilmiş bir olay olarak her zaman yeniden yorumlanmaya açıktır. Klasik eserin yanlış totalitesi de, bütün ideolojik olumlamacılığına rağmen, teorinin tam kesinliğine sahip değildir. Sanat eserine üretken yaklaşım, onu tekrar tekrar, yorum şeklinde yapılan müdahalelere açık parçaya dönüştürür. Böylece sanatta bir çelişki belirir: Her zaman eleştirel okunabilmesine rağmen, ilkesel olarak yine de ideolojik olma tehlikesi taşımaktadır.

"Sanat eserleri ampirik dünyadan dışarı çıkarlar ve bu dünyaya karşıt kendi özünü ortaya çıkartırlar, öyle ki, sanki o da bir varolan imiş gibi. Böylece, kendilerini her ne kadar trajik olarak sahneleseler de, apriori olarak olumlamaya eğilim gösterirler... [Sanat eserlerinin –ç.n.] Teolojiden ve kurtuluşun gerçekliğine dair kesin iddiadan kaçınılmaz olarak

vazgeçmeleriyle –bu laikleşme olmaksızın sanat asla gelişemezdi–, kendini varolana ve bulunuyor olana teselli vermeye mahkûm ederler. Ancak umuttan yoksun bu teselli, sanatın özerkliğinin kurtulmak istediği şeyin büyüsünü güçlendirir. Bu tür teselli vermenin özerklik ilkesinin kendisinde yattığı şüphesi uyanır. Haddini bilmeyip kendinden yola çıkarak totalite oluşturması, yuvarlak ve kendi içinde kapalı bir şey [yaratması], bu resmin kendini sanatın içinde bulunduğu ve onu ortaya çıkardığı dünyaya aktarır. (...) Gerçekliğin neye dönüştüğü göz önüne alındığında, sanatın kaçınılmaz olumlamacı özü dayanılmaz bir hal almıştır. Kendi kavramını oluşturan şeye karşı çıkmak zorundadır ve böylelikle en küçük dokusuna kadar belirsizleşir."[97]

Adorno burada estetik teorisinin alt güdülerine bir bakış atmamızı sağlıyor. Teolojinin öteki tarafın tamamen başkalığına bakışının gücüyle, onun içinden arı dünyeviliğe salıverilen sanata kıyasla daha çok eleştirel potansiyele sahip olduğunu belirtiyor. Sanat bir meşruiyet aracı olarak ve mevcut olanın kutsanması şeklinde istismara açık kalmaktadır. Bu nedenle günümüzün, Auschwitz modelinden elde edilen apokaliptik anlayışı, sanatın şimdiye kadarki görüngü tarzını ilkesel olarak sorgulamak durumundadır.

Yani Adorno'nun estetiği, sanatı, aktarılmış ve belki bugün yanına yenileri eklenen kendi türlerinin ölçütlerine göre değerlendiremez. Bunun yerine daha çok, geçmişin tüm sanatına, bugün sanat olarak meşru, gerçek ve mümkün gördüklerinin perspektifinden bakmak zorundadır. Adorno'nun estetiği, günümüzün yaratımlarına dayanır ve bu yaratımların konstrüksiyon ilkeleri, önceki sanata dair yorumlama yöntemlerine yansıtılır. Bu prosedür açık bir biçimde anti-tarihseldir, öte yandan ama tarihsel anlamda esas olanı ideolojik perdenin altından çekip ortaya çıkartabileceği iddiasıyla birlikte ileri sürülmektedir. Adorno için yalnızca Eleştirel Teori'nin yıkıcı fikrine boyun eğenin esas olan olduğu, onun akademik okul olmaktan kaynaklı pozisyonunun ifadesidir; dolayısıyla, esas olanın hermeneutik ilke olarak çeşitli tarzlarda da dile getirilebileceğini şüphesiz kabul ederdi.

Adorno'nun çağdaş, yani zamane sanat hakkındaki anlayışını geliştirdiği paradigma, 1958'den bu yana bilinmektedir: O yıl "*Oyun Sonu*'nu Anlama Denemesi" isimli büyük makalesini yazmıştır. Bu makale, Beckett'in *Oyun Sonu*[98] isimli tiyatro eserini yorumlamakta, eseri, günümüz tarihsel durumla ilgili deneyim muhtevası ve Eleştirel Teori'nin refleksiyon moduna

dair biçimi bakımından sorgulamaktadır. Burada felsefeyle açıkça ve bilinçli olarak vedalaşılmakta, felsefenin, anlamsız olanda bile anlam bulunabileceğine dair körlüğün sadece bir yeniden üretimi olduğu, fakat eserin, anlamsızlığı çıplak ve yorumlanamaz göstererek tam da bu körlükten çıkış yolu sunması gerektiği ileri sürülmekte:

"*Oyun Sonu*'nun yorumu, bu nedenle, onun anlamını felsefeyle dolayımlandırılmış olarak dile getirmek gibi bir sanrı peşinde koşamaz. Onu anlamak, anlaşılmazlığını anlamaktan, daha doğrusu bir anlama sahip olmamasının anlamsal çerçevesini sonradan kurgulamaktan başka bir anlama gelemez. Kopmuş halde düşünce, artık burada, zamanıyla idenin yaptığı gibi, oluşmanın anlamının kendisinin olduğu, kendi içkinliğince yaratılan ve güvence altına alınan aşkınlık iddiasında bulunmaz."[99]

Adorno'nun söz konusu oyundan anladığını tartışılmaz olarak kabul etsek bile, o kendi kendini bir çelişkiye sokmaktadır. Anlamsızlığın saptanması, bu oyun hakkında hiçbir anlamlı ifade dile getirilemeyeceği cümlesiyle yapılabilir ancak, daha fazlası veya azıyla değil. Ve buna eklenecek her cümle, ya anlamsız olacak ya da daha önceki tespiti yalanlayacaktır. Ne var ki, Adorno hiç de anlamsız olmayan cümlelerden oluşan yaklaşık elli sayfalık bir makale yazmaktadır. Ve bunu yaptıkça, az önce güçsüzlüğünü iddia ettiği dile teslim olmaktadır. Dilin özüyse bu arada, Adorno'nun felsefi teorisine ve estetik paradigma anlayışına sinen aksiyomlara iki şekilde karşı çıkmaktadır: İlk olarak dil, kendini genel nesnellik ve kategorik sistem olarak, yani tümel kavramların bir bağlamı olarak kurmaktadır –bunlar üzerinden bağlamın *ante rem* mi *post rem*[100] mi olduğu artık saptanamaz, çünkü konu ancak bu bağlamda nesnelleşecektir (ve Beckett de bu anlamlar sistemiyle çalışmak durumundadır; bu nedenle Adorno'nun şairsel prosedürün kendini anlamsızlığa amaçsızca teslim ettiği iddiası objektif olarak yanlıştır). İkinci olarak her cümle bir anlam taşıma iddiasına sahiptir, dolayısıyla anlam yoksunluğu üzerine sıralanmış cümlelerin kendisi bizzat bir anlam kazanmakta ve böylelikle bu cümlelerde dile getirilen iddianın tersini kanıtlamaktadır. Başka bir deyişle: Oyun anlamsızlığı göstermesi itibarıyla yorumlanabiliyorsa, o zaman anlamı burada bulunmaktadır –ve bu durumda bu yorumlamanın "sonradan kurgulama" olarak adlandırılmasının da herhangi bir önemi yoktur. Sonuç olarak: Aşırı nominalizm burada kendi tuzağına düşmekte ve anlam yoluyla

tümel kavramların girmediği cümlelerin (ya da düşünmenin) olabileceğine dair haksız suçlamasını çürütmektedir.

Burada “bir anlama sahip olmamasının anlamsal çerçevesini sonradan kurgulama”nın, *Oyun Sonu*’nda ne gibi önemli anlamı ortaya çıkardığını birkaç örnek üzerinden gösterelim:

“Geç dönemindeki burjuva toplumunun irrasyonalitesi, bu toplumun kendi anlayışı üzerinden siyasal iktisadının bir eleştirisinin yazılabildiği o henüz iyi günlerin aksine, kendisinin anlaşılmasına karşı direnç göstermektedir. Çünkü kendi ölçütlerini çoktan çöpe atmış ve sanal olarak yerine dolaysız tasarrufu geçirmiştir. Almanca bu nedenle kaçınılmaz olarak Beckett’in gerisinde kalır, halbuki onun dramatiği tam da kopuk olgusallığa sınırlanmış olmasıyla bu sınırın dışına can atar, bilmecemsi özüyle yorumlara işaret eder. Neredeyse, vadesi dolmuş bir felsefenin kriteri yapılabilir, onun buna yetişip yetişmeyeceği böylelikle anlaşılabilir.”[101]

İkilem burada not edilmiştir ve zamanı gelmiş bir felsefeden, şimdiden sanat yorumu, daha doğrusu absürd sanat eserinin teorisi olması istenmektedir. Bu cümle bir makalede kulağa provokatif gelmektedir, bir estetiği geliştirirken gerekçelendirilmesindeyse açıkça yanlış olmaktadır. Çünkü geç burjuva toplumunun irrasyonalitesinin, onu siyasal iktisadın usuna götüren kavram aparatına karşı direnç göstermesi gerçeğini anlamak, her durumda, bu irrasyonalitenin rasyonel bir yorumudur ve geç burjuva toplumunun yine de bir siyasal iktisadının olduğu ya da olabileceği anlamına gelmektedir. Ve Adorno’nun sözde diyalektik olarak sergilediği –rasyonel kavranabilirliğin kendini devreden çıkartması–, gerçekte, toplumsal pratiğe dönüşümü, Marx ve Lenin’deki felsefe ve siyasal iktisat ilişkisinin dile getirildiği şekliyle gerçekleşebilecek bir diyalektik teori oluşturma görevinden bir kaçıştır. İstediği kadar yabancılaşmış olsun, başka hiçbir edimde bu kadar radikal arılığın dile getirilemeyeceği bu eskapizm, kendini sadece estetik görüşün çıkarsız hoşnutluğuna adar. Adorno, angajmandan vazgeçmiş bir felsefeyi haklı çıkarmak üzere, dönüp modern bir biçim altında bu Kantçı pozisyona başvurmaktadır:

“Realitenin unsurlarıyla, her türlü yansıtmadan arındırılmış oyun, bir tavır almayan ve emredilmiş işleyişten değil de bu tür bir özgürlükte mutluluğunu bulan bu oyun, ifşaatta bulunan birinin taraf tutmasından çok daha fazlasını açığa vurur. Genel türsel adı Beckett’in dil coğrafyasına pek

de uymayan insan, onun için sadece ne olmuş olduğudur. Tür hakkında kararı, ütopyada olduğu gibi, onun kıyamet günü verecektir.”[102]

Radikal nominalizmden bilgi nesnesinin estetikleştirilmesine, oradan da politik sakınmaya geçiş, Adorno felsefeciliğinin şimdiye kadar yapılmış sistem analizinde netleşmektedir. Açığa çıkan diğer bir şey de, *Negatif Diyalektik*’e temel olmuş aksiyomlar kabul edildiği sürece, Adorno’nun 60’lı yılların sistem içi ve tutarlı olan tartışmalarındaki politik perhizinin eleştirilemeyeceğidir. Bir ‘Adorno eleştirisi’ işi kökünden ele almak zorundadır.

Teori pratiğe dönüşmediği yerde, teolojik yaklaşımlara doğru geriler. Eleştirel Teori, Horkheimer’da gözlemlenebileceği üzere, daha başlangıcında sırrın teolojik alanına doğru bir kaçış yolunu kendine açmıştır. Bu, insanın türsel tarihinin bir *corpus mysiticum*’u[103] olarak belirmektedir. Çöküşün, *Oyun Sonu*’nda olduğu gibi, insanın hayvansı yönüne indirgenmiş göründüğü en derin aşamasında, kurtulma (ya da, açıkça isimlendirildiği üzere, [dini] kurtuluş) ilkesel olarak düşünülemeyecek bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır. Kıyamet günü –bu işte son oyundur, hiçliğe geçiş yapmak üzere olan insan, her türlü varoluşun anlamsızlaşması, cehenneme düşüşün kendisi. Ama onun hakkında şöyle söylenmekte:

“Bu saçmalığın tarihsel kaçınılmazlığı onu ontolojik bir görünüşe bürür: Bu, tarihin körleşme bağlamının kendisidir. Beckett’in draması onu yarıp dağıtır. Absürt olana içkin çelişki, içinde usun bir süreliğine bulunduğu saçmalık, artık düşünülemez bile olan bir hakiki olanın olanağını tutkuyla sunmaktadır.”[104]

Bu, mucize aracılığıyla kurtuluştur; bunun için de burada, yine göstermelik bir diyalektik yaklaşımla, dönüşüm konsepti kullanılmaktadır. Diyalektik dönüşüm ama, kompleks bir bütünlük içinde iç çelişkilerin gelişmesiyle hazırlanan, bir nitelikten yeni bir niteliğe ani geçiştir; ve dolayım da niteliksel olarak belirlenebilirdir. Ancak Adorno’da ise tam da burada, tarihi değil de yalnızca estetik olarak hazırlanabilecek olan bir Bambaşka, dünyanın içine düşmektedir. Diyalektik yöntem sadece teolojiyle yer değiştirmiştir.

Negatif Diyalektik'ten estetiğe geçişte Adorno kendisiyle çelişkiye düşer. Eleştirel refleksiyona her türlü pozitif oluşturmayı esirgeyen ve felsefenin uğraşını, her pozisyon şeyleştirme ve tahakküm anlamına geliyor diyerek bütün pozisyonların yıkılmasına yönelten negatif diyalektik, kötü gerçekliğin eleştirisini daha iyi bir gelecek için umuda ve eyleme götüren ütopik enerjiden vazgeçmek zorundaydı. Felsefe, eleştirel bir çağa kendini borçlu bilerek, içeriksel perhizde olmaya bakmalı. Sanat eserine karşı ise böyle bir yaklaşım mümkün değildir. En arı formalizm dahi hiç değilse kendini bulundurur, yani bir ilişki yapısını içerir. Ve hatta formalizmin egemenliğini ifade davranışının özgürlüğü üzerinden delmeye çalışan enformel sanat[105] bile, yine kendi sentaksını meydana getirir. Yani, sanat eseri felsefenin nesnesi yerine geçecekse, Eleştirel Teori perhizini bozmak zorundadır. Ve eğer sanat eserini duyusal algılanabilirliğe ve mevcut olana odaklanmışlıktan kurtarmak istiyorsa, –sanat eserini, iyileştirme tutkunu iradece sefilleştirilmiş realitenin yüz yüze kaldığı aynı lanetleyici hükme terk etmek zorunda kalmamak için– o zaman sanata, dünya için izni bulunmayan ütopik bir boyut katmak mecburiyetindedir. Adorno *Estetik*'te, *Negatif Diyalektik*'te olduğundan farklı olarak, coşkuyla ütopya hakkında konuşmakta –ütopya burada, Bloch tarafından geliştirilen "henüz olmayan" kategorisine[106] benzeşerek, sanatın pozitif özgürlük içeriğidir. Sanat, gerçeğin karşısında bir artı içerir:

"Bu artıyı rastlantısallığından kurtarmak, görünüşüne hâkim olmak, görünüş olarak kendisini belirlemek, gerçekdışı olarak da yadsımak, sanatın idesidir. İnsanların yaptığı artı, sanatın metafizik içeriğini kendi başına sağlamaz. Bu artı tamamen geçersiz olabilir ve buna rağmen sanat eserleri onu belirgin kılabilirdi. Çünkü onlar artının yaratımı sırasında sanat eserleri olurlar; kendi aşkınlıklarını üretirler, onların sahnesi değiller ve bu yolla da yine aşkınlıktan ayrışırlar. (...) Artının tasviri için, bütünün parçalarının toplamından fazla olduğu doğrultusundaki şeklin psikolojik tanımı yetmemektedir. Çünkü artı basitçe bağlam değildir, tersine onunla dolayımlanmış ve yine de ondan ayrışmış olan bir Başka'dır."[107]

Ancak bu artı bir görüntüdür, zira gerçeklikte bulunabilir değildir. Bloch'un olanak kategorisiyle bağlantılı olarak dünyanın ontolojik statüsüne konabilir ve onda uyarlanabilir olan "henüz olmayan"ından farklı olarak, Adorno'nun estetik görüntü kavramı, dünyanın dışına kaydırılmış, deyim yerindeyse, Mesih'in dünyayı değiştirmeksizin karanlığını aydınlatan

şimşeğini ifade eden teolojik bir teorem olarak kalır. İçinde ütopyanın kendini ilan ettiği bu estetik görüntü, *Negatif Diyalektik*'in Medusa bakışları altında taşlaşarak saf statiğe dönüşür ve ütopik düşüncenin iç dünya bakımından sonuçsuz kalmasına neden olur. İnovasyonların özgürlük momenti, özleme indirgenir.

"Yeni olan, yeni olana özlemdir; yeni olanın kendisi değil. Her yeni bundan [kendisi olduğunda] hastalanır. Ütopya olarak hissedilen, mevcut olana karşı bir negatiflik olmaya devam eder ve buna itaatkâr kalır. Günümüz anti-nomilerinde merkezi önemde olan, sanatın ütopya olması gerektiği ve olmak istediği ve bunu da, reel fonksiyon bağlamında ütopyanın önünü kapattığı oranda, o denli daha olması ve istemesi gerektiğidir; öte yandan ama, ütopyayı görüntü ve teselliye satmamak için de ütopya olmaması gerektiğidir. Ütopya sanatla gerçekleşecek olsaydı, bu onun zamansal sonu anlamına gelirdi. (...) Teori gibi sanat da, ütopyayı negatif olarak bile somutlaştıramamaktadır. Yeni olan, gizli bir metin [kriptogram] olarak, çöküşün resmidir; sanat sadece bu çöküşün mutlak negatifliği aracılığıyla dile getirilemez olanı dile getiriyor –ütopyayı. Bu resmin etrafında, yeni sanatta itici ve korkunç olanın tüm *stigmatası*[108] toplanır. Uzlaşma görüntüsüne uzlaşmaz bir redle yaklaşan sanat, bunları uzlaşmamış olanın ortasında, yani bir çağın doğru bilincinin (bunun içinde de ütopyanın –işte dünyanın, üretici güçlerin konumuna göre şimdi, burada, dolaysız olarak cennete dönüşebileceğinin– reel olanağını) mutlak felaketin mutlak olanağıyla en uç noktada birleşmesi olarak tutar."[109]

Estetik böylelikle, apokaliptik bilincin teorisi haline gelir; bu bilinçte *Negatif Diyalektik* kendini yadsımanın pozitifliğine dönüştürür. Eleştirel Teori'nin, aydınlanmanın anlamını onun Hegel öncesinde ulaşamadığı bir refleksiyon düzeyinde gerçekleştirmeye dönük açıkladığı amaç, laikleşmiş kılıfı takınan gizli bir din felsefesine dönüşmektedir.

Bu din felsefesi, aşkınlığın radikal bir teolojisi, ilk günah sonrası kurtarılamaz şekilde yabancılaşmış dünya ile düşünülemeyen ve sadece öteki tarafın keyfiliğiyle açıklanabilen bir kurtuluşun gnostik düalizmi üzerine kuruludur. İşte sanatın görünüş karakterini oluşturan budur: dünya içinde deneyimlenemeyen kurtuluşu, bir ışık olarak dünyanın çöküş halinin üstüne tutması. Bu dinsel felsefi yaklaşımın nominalizme geri yaslanması burada ortaya çıkmakta. Tümel kavramlar sadece Tanrı'nın sözünde gerçek

olabilirlerdi; yalnızca Tanrı'nın sözü dünyada kurgulanması günah olan görüngülerin totalitesini garanti ediyordu. Dolayısıyla dünya sadece kırık dökük fragmanlar yığını olarak verili kalmaktadır. Ve aynı şekilde sanat eserinin sonlu bir totalite –özneye dönük ilişkisinde kendini sonsuz bir refleksiyon ilişkisi olarak gösteren ve dolayısıyla sonsuz olarak yeniden üretilebilen bir ilişki olarak sonsuz bir totalitenin kurgulanmasına doğası itibarıyla olanak tanıyan bir totalite– yaratma eğilimi de, işte sanat eserinin, ona felsefi bir önem ve estetiğe ontolojik bir konum veren bu hakiki spekülatif başarısı, fragmanın kötü sonsuzluğuna hapsedilmektedir.

"Sanat eserlerini esrarengiz kılan kesikli oluşlarıdır. Eğer aşkınlık onlarda mevcut olsaydı, bilmece değil gizem olurlardı; ancak yine de esrarengiz olmaları, kesikli olarak asıl olmak istedikleri şeyi yalanlıyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durum sanata ancak yakın geçmişte, Kafka'nın zedelenmiş kısa öykülerinde konu olmuştur. Geriye bakılarak değerlendirildiğinde, bütün sanat eserleri, mezarlıklardaki o zavallı alegorilere, kırılmış yaşam sütunlarına benzemektedir. Kendilerini her ne kadar tamamlanmış gibi gösterseler de aslında kesilmiştirler; ne anlama geldikleri onların esasını oluşturmaması, sanki anlamları bloke olmuş gibi görünmesine yol açar onlarda. (...) Pek sevilen çok boyutluluk, gizemli karakter için yanlış anlamda pozitif isimdir. (...) En son aşamada sanat eserleri kompozisyonlarına göre değil, gerçeği içermelerine göre esrarengizdirler. (...) Gizem karakterinin düşünülebileceği en dış biçim, anlamın kendisinin varolup varolmadığı sorusudur; çünkü hiçbir sanat eseri kendi ve karşıtına da dönüşmüş bağlamından yoksun değildir. Ancak bu bağlam, şeklin nesnelliği aracılığıyla, anlamın nesnellik iddiasını da kendine şart koşar. Bu iddia yalnızca gerçekleştirilemeyecek olmakla kalmayıp, aynı zamanda deneyim de onunla örtüşmemektedir. Gizem karakteri her sanat eserinde farklı dile gelir, fakat sanki yanıt Sfenks'inki[110] gibi hep aynıdır –her ne kadar bilmecenin, belki de yanıltarak, vaat ettiği birlik içinde değil de, sadece farklı olan aracılığıyla dile gelse de. Asıl bilmece, vaadin yanıltmaca olup olmadığıdır."[111]

Aşkınlığın bu radikal teolojisi, kendine tanrının kudretini addeden sanat eserini zorunlu olarak bir alegoriye, bir çeşit batıl inanca, bir bilmeceye –hiçbir yanıta izin vermediği için hatta kötü bir bilmeceye– dönüştürür. Çünkü tekil varlığının bu bilmecesine yanıt, tam da teorinin hakiki olarak düşünmesini yasakladığı o tümel kavramlar kapsamında düşünülebilirdi.

Bunun üzerine Adorno, cambazca bir hileyle "Felsefe ve sanat gerçeklik içeriklerinde birbirlerine yaklaşır" şeklinde bir tespitte bulunuyorsa, o zaman böyle bir iddia gerçekten de asılsız kalmaktadır. Çünkü Eleştirel Teori'nin anlayışına göre, felsefenin de bir hakikat içeriği yoktur –sadece kendisini [ortadan] kaldırması gerçeği dışında. Marx'ın da sözünü ettiği ve *11. Feuerbach Tezi*'nin postulatı da olan felsefenin kendisini [ortadan] kaldırması fikri, Adorno'da ama kesinlikle Marx'taki gibi teori ve pratiğin meselesi olarak değil, tersine eleştirel bir eleştirinin devamlı yadsınması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Herbert Marcuse

“Eleştirel Teori’nin” Politik Güncelleştirilmesi

Çeviren: Mehmet Çallı

Herbert Marcuse elbette, “Frankfurt Okulu”nun politik açıdan en etkili (ve aynı zamanda söyledikleri en fazla iki anlamlı) olan temsilcisiydi. 1965-1975 arasında birkaç yıl boyunca kapitalizm ve savaş, doğa tahribatı ve kültürel çöküşe karşı protesto hareketi için bir çeşit parlak yıldız oldu. Horkheimer ve Adorno’dan daha güçlü bir şekilde felsefesini siyasi pratiğe geçirmek istedi. Ancak çağrısını bir parti, bir kolektif ya da işçi sınıfı gibi tarihsel etkisi olan bir özneye değil, tersine, bireye yöneltti ve bireyin yabancılaşmadan güdülerce belirlenmiş mutluluk gerçekleşimi özgürlüğüne doğru kurtuluşunu hedefledi. Marcuse’un ilk kitaplarından biri *Eros ve Uygarlık (Eros and civilisation)*[112]. idi. Bu kitabında, yüzünü toplumsal-siyasal eylem yerine, Freud’un birey psikolojisi öğretisine çevirmiş, devrimci kurtuluşun orada yattığı umudunu dile getirmiştir. Çağrısının muhatabı, sınıfsal konumu ve ideolojisine güvenini kaybetmiş burjuva birey olmuştur. “Frankfurt Okulu” düşüncesinin kaynağının Genç-Hegelci anarşizm ruhunda yattığı, Adorno’nun yanı sıra en belirgin bir şekilde Marcuse’a görülür. Bütün söylediklerinde Max Stirner ve *Biricik ve Mülkiyeti*[113]. adlı yapıtının izleri görülür.

Stirner ile ilişkisinde, Marcuse’un temel tavrının varoluşçuluğa yakınlığı kendini gösterir.[114] Gerçekten de Martin Heidegger’in çevresinde yer alarak çalışmalarına başlamış, Marx’ın ilk yazıları ile yabancılaşma teorisini varoluşun düşmüşlüğü ve asılsızlığı öğretisine uyarlamaya çalışmıştır. Yine ilk çalışmalarından olan ve büyük öneme sahip *Hegel’in Ontolojisi*[115]. adlı kitabı da, tarihsel olanın Hegelci mantığının, yaşama ve varoluşçu felsefesi perspektifiyle yorumlanmasıdır.

Ancak, yabancılaşmayı işbölümü ve meta değişiminin toplumsal süreçlerinden kaynaklanan bir durum olarak gören Marx’ın tersine, Heidegger ve Marcuse asılsızlığı tek tek kişilerin bireysel kaderleri olarak görürler. Bu kaderi ortadan kaldırmanın yolu, bireyin asıllı ve entegral kendisi olmasını oluşturmaktan geçmektedir. Marcuse’a göre, tarihin

hedefinde (özne olmanın yepyeni bir niteliğiyle) toplumsallaşmış insan türü değil; tersine, kurtarılmış burjuva birey vardır.

Bu burjuva-bireyselci temel yaklaşım “Eleştirel Teori’nin” bütün temsilcilerinde belirli varyasyonlarla ortaya çıkar. Bu kuramın kurucuları arasında Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ve Erich Fromm’un yanı sıra Herbert Marcuse da bulunuyordu. Frankfurt’taki “Sosyal Araştırmalar Enstitüsü”nün üyeleri 20. yüzyılın 30’lu yıllarında Nazi Almanyası’ndan kaçmak için önce Fransa’ya, ardından ABD’ye göç etmek zorunda kaldılar. Marcuse’un, 1937’de Enstitü’nün dergisinde yayınlanan *Felsefe ve Eleştirel Teori* başlıklı makalesi[116], Horkheimer’in aynı yıl yayınlanan *Geleneksel ve Eleştirel Teori* başlıklı makalesi[117] gibi, sonraki yıllarda “Frankfurt Okulu” adı verilen bu oluşum açısından temel ve tanımlayıcı bir niteliğe sahiptir.

“Eleştirel Teori”, Max Weber’in kapitalist ekonomi sisteminin temelinde yattığını belirterek geliştirdiği[118] rasyonellik kavrayışının karşısına, liberalist kapitalizmden faşizme geçişin de etkisiyle alternatif bir us fikrini çıkarır. Formel mantık sistemi tarafından temsil edilen kapitalist toplumun *araçsal usu*nun nihayetinde insanı da, irrasyonel ve insanlık dışı amaçlar uğruna bir araca indirgediğini ve böylelikle kendi karşıtına dönüştüğünü savunur. İnsana dışarıdan dayatılan amaçların her sistemini ortadan kaldıran *eleştirel us* ancak, aydınlanma filozoflarının rasyonaliteye yüklediği anlamıyla kurtuluşçu başarıyı sağlayabilir. Elbette *eleştirel us* bunu ancak, her tür pozitif oluşturmadan kaçındığı ve kendini varolanı bozma uğraşıyla sınırladığı ölçüde gerçekleştirebilir.

Çünkü eleştirel us; içinde insanların aşağılananlar ve hor görülenler olduğu toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesi esnasında ortaya çıkarak kendini gerçekleştirir denilir. Ancak Marcuse’a göre, toplum insanların karşısına *daima* baskıcı çıktığı için *bütün* toplumsal ilişkiler böyledir. Toplum, insanı birlikte yaşamı düzenleyen kurallara, göreneklere ve yasalara uymaya zorlamaktadır ve ortaya çıktığı her biçimiyle egemenlik icraatıdır. Bu başkaldırı ideolojisinin bireyci-anarşist karakteri açıktır: Her düzen, bireylere dışarıdan dayatıldığı için kötüdür. Eğer birey tek ölçüt olacaksa, toplumsal dayatmalar olmamalıdır. Daha ihtiyatlı bir sınırlama olarak görülebilecek Kant’ın kategorik imperatifi (ancak aynı zamanda

genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir maksime göre davran[119]) bile bir kenara itilmektedir.

Bu şekilde, sınıflı toplumun baskı ve sömürüsünün tarihsel alternatifi de, sosyalizm, yeni bir egemenlik sistemi olarak görülerek reddedilmektedir. Güdülen hedef; insanların, doğa ilişkilerinden, birlikte yaşamdan, insan türünün yeniden üretilmesinden ve bireyin kendisini geliştirmesinden kaynaklanan sorunları toplumsal dayanışma içinde çözmeleri değildir. Tersine hedef, toplumun dışına çıkmak, “Büyük Ret” olarak belirlenmektedir. Marcuse böylece, genç (ve ayrıca yaşı biraz ilerlemiş) aydınların yabancılaşmanın, kapitalist sistemdeki özgürlüksüzlüğün deneyimledikleri yüzeysel görüngülerine karşı çıkan bir başkaldırı için düşünce yapısını sundu. Bu başkaldırı; tek tek bireylerin sisteme uyumu reddetmeleri, kendi alternatif hayat tarzlarını yaratmaları, bireysel mutluluklarının peşinden koşmaları, kişisel yaratıcılıklarını egemenlerin boyunduruğu altına girmeden geliştirmeleriyle, cefalarla dolu sınıf mücadelesinin zorlu yolundan kaçınılabileceğini öngörmekteydi – sanki toplum, güdü strüktürünün kurtuluşuyla değiştirilebilirmiş gibi. Marcuse, kendi hayatlarını kurmak üzere toplumu terk edenler için bir alt kültürün ideolojisini yarattı. İllüzyonları, devrimci gibi görünüp aslında tarihten yoksun bir ülkü adına (“Paradise now!”) burjuva anti-komünizmini yaşatmaya hizmet etti.

Marcuse’un egemen düzene yönelik eleştirisi total idi. İlk başta ABD’de Vietnam Savaşı’na karşı gösterilere katılıp törenle uyuşturucu tüketen, ardından Fransa ve Almanya’da daha ilkesel bir başkaldırı içinde bulunan 60’lı yılların üniversite öğrencileri kendi düşünce ve taleplerini bu eleştiride yeniden buluyorlardı.

Fakat Marcuse’un vaaz ettiği “Büyük Ret”, günlük yaşamın dayattığı uyum zorunlulukları karşısında yavaş yavaş çöküyordu. Hippiler, kendilerine hayatta kalmaları için gerekli araçları sunan toplumun zemini üzerinde parazit bir çiçek olarak varlık gösteriyorlardı. Gelişmeler, Marcuse’un kapitalist sistemde manipülasyonun eksiksiz olduğuna ve bunun her türlü değişimi ihtimal dışı bıraktığına dair tezlerini çürüttü. Toplumsal çelişkiler her yerde süreci canlı tutmaktaydı. Sanayi ülkelerinde 70’li yılların ortasından bu yana yaşanan siyasi çatışmalar, Marcuse’un *soyut öngörüleriyle* örtüşmemektedir.

Marcuse'un tezleri mantıklı değildi. Ancak birbiriyle bağlantılıdır. Karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdır ve birbirlerinden koparılmaları mümkün değildir. Marcuse'un düşüncesine göre, baskıyı hissedilmez kılan evrensel manipülasyon, ancak refahın muhafazası, varolma mücadelesine başarı görünümü sağladığı ve sınıfsal konum hakkındaki bilinci uyuttuğu vakit mümkün olabilirdi; öte yandan sınıfsal konum hakkındaki bilinç, ancak refah temelindeki manipülasyon işlediği zaman kaybolacaktır; refah ise, ancak ihtiyaçların manipülasyonu sürekli artan bir tüketim talebini yarattığı ve sınıf mücadeleleri üretimi sarsmadığı zaman korunabilirdi.

Marcuse'un güvendiği bu kendi kendini düzenleyen fonksiyonel döngü; kârı azamileştirme çabası ve sermayenin aşırı birikimi, üretim sürecinde insan işgücü üzerindeki giderek büyüyen sömürü, dünya nüfusunun geniş kesimlerinin daha keskin bir şekilde sömürülmesi ve sefalete sürüklenmesi gibi olgular tarafından çoktan çürütüldü. Marcuse, kapitalizmin daha ince egemenlik yöntemlerini devreye sokarak krizi denetim altına alabileceğine inanıyordu. Oysa kriz, gelinen yerde, her yönüyle kendini açıktan hissettirmektedir. İşsizliğin en dip köşeleri sardığı bir yerde, "Büyük Ret" çağrısı anlamsızlaşır. Sömürü ve baskıya karşı direniş; ulusal kurtuluş mücadeleleriyle proleter işçi mücadelelerinde edinilen uzun vadeli ve çelişkilerle dolu tecrübeler temelinde oluşur. Ve bu direniş, sınıf mücadelesi pratiğine doğrudan bağlı toplumsal bir teoriye ihtiyaç duyar.

Teori ile pratiğin parçalanması

Marcuse elbette, siyasi pratiğe hizmet eden bir felsefi teori sunmak istemişti. Ancak bu teori, saf bir felsefi teori olarak kaldı. Böyle kaldı, zira; gerçekleşebileceği noktayı hiçbir yerde gösterememesi ya da kendi kendisinden böyle bir sonuç ortaya çıkaramaması itibarıyla, teori ve pratiğin katı anlamda ideolojik ayrımına tekabül etmektedir. Marx'tan bu yana somut felsefe yapmanın tek mümkün yolu teori ile pratiğin birliğinden geçer. Marcuse ise, sürekli sözünü ettiği teori ile pratiğin birliğini kendi düşünsel hareketine katmamakla kalmaz; tersine, teknolojik egemenlik biçimlerinden kaçışın mümkün olmadığı anlayışının bir sonucu olarak, teoriyle pratiğin birliğini bizzat imkânsız görmek zorundadır. Onun teorisi işte bu durumca tanımlanmıştır.

Toplumsal statükoya muhalefet etmenin değişik biçimleri vardır. Örneğin 19. yüzyılın başlarında kapitalizme karşı romantik bir muhalefetin ortaya

çıktığını görürüz. Bu muhalefet, şaşırtıcı bir şekilde burjuva toplumun noksanlarını tüm berraklığıyla tarif etmiştir. *Mart-Öncesi*'nde[120] çeşitli farklılıklar taşıyan muhalif bir ideolojiyi görürüz: Gelgelelim, bu muhalefet isyancı bilincin ortaya çıkmasını sağlamış, ancak toplumsal ilişkilerin devrimci dönüşümünü sağlamaya yetmemiştir. Marx ve Engels *Kutsal Aile*'de ve *Alman İdeolojisi*'nde "eleştirel eleştiri"nin görüngüleriyle eleştirel bir hesaplaşmaya girerken, teorinin sadece –istediği kadar radikal olumsuzlayıcı olsun– varolanın incelenmesiyle yetinmemesi gerektiğini vurgular. Tersine, teorinin kendisinin tarihsel sürece değiştirici etken olarak müdahale etmesi gerektiğini savunur. Ancak bu, teorinin; toplumsal bir durumu ve onunla bağlantılı bilinç durumunu genel tanımlamanın ötesine geçmesi, belirli bir duruma ve o durum içindeki reel karar ve eylem olanaklarına dair tarihsel somut analiz yapması gerektiği anlamını taşır. Bu geçiş, günlük politik eyleme yönelik hazır reçete sunmak için değildir. Tersine, geçişin gerekliliği, bu politik eylemin karşısına, onun aracılığıyla kendi kendisinin kavramına ulaşabileceği bir refleksiyon düzlemini çıkarmak içindir. Politik eylem, tarihsel bir durumun gerçekleşmesini hedefler. Tarihsel şimdiki zaman koşullanmışlıkları ve eğilimleriyle kavranırsa sadece, güncelleştirilmesi mümkün hedefler (olanaklar) belirlenebilir ve bu hedeflere götürecek yollar bulunabilir. Eleştirel bilinç, ilişkilerin değişiminin etkilerini göz önünde bulundurmalıdır, yani her politik çalışmada kendi kendisinin bu değişiminin de hesaba katılması gerektiğini. Bunu gözetmeyen pratik kördür. Sadece değiştirilmiş ilişkilerin genel bir tasarımını sunan teori boştur. Boş bir teori, kör bir pratik yaratır.

Teori pratik birliği her zaman us ile temellendirilmiştir; us, politik tutumun rasyonelliğini içinde taşır. Elbette, teoriden bağımsız, duyguların veya çıkarların yönlendirdiği kendiliğindenliklerden doğan, ortaya çıktıktan sonra kendini haklı göstermek ya da araç olarak kullanmak üzere bir ideoloji yaratan pratik de vardır. Bunun temel özelliği, önyargı karakterinde olmasıdır. İrrasyonel güdüler bu durumda yönlendirici olur, teori ile pratiğin birliği sadece görünüşte vardır; teori, pratiğin teorisi olmaktan çıkar, sadece pratiğin bir türevidir; gerçeklere yabancılaşmıştır ve tarihsel ilerleme esnasında ve tarafından doğrulanmamaktadır.

Tarih; statik bir şekilde olduğu yerde kalan bir şey değildir; değişim olarak zaman içinde vuku bulur. Tarihin mantığı, mevcut olanın yadsınmasını, salt pozitiflikle çelişmeyi kapsar. Tarihin rasyonel

konstrüksiyonu, diğer bir deyişle ussal politika, varolandan oluşacak olanı [tümdengelimli] çıkarsamalıdır.[121] Bu bakımdan us; arı pozitiflikle, statükoyla, ayak diremeyle doğası itibarıyla çelişmektedir. (Bu nedenle 'ussal' bir muhafazakâr teori yoktur. Muhafazakârlık, doğası gereği usdışılığı içerir.) Us, her zaman parçalayıcı bir etkiye sahiptir; çünkü özü itibarıyla yeni olanı içinde taşır. Varolan her şey, kendinden kendisinin çelişkisini, yani kendi kendisinin varlık olmayan'ını doğurur. Varolan şey, zamanın verdiği hüküm uyarınca yüreğinde ölümü taşır; çürümeye mahkûmdur. Bu çürüme sürecini kavrayan us, varlığa karşı oluştan yana tavır alır. Kendini sürekli kılmaya çalışan mevcut olan irrasyoneldir, çünkü çöküşünü zorunlu olarak içerisinde barındırmaktadır. Oysa kendi içerisinde barındırdığı koşullar uyarınca mevcut olanın yadsınmasını dayatan çelişki ise, rasyoneldir; çünkü tarihin yasasıyla uygunluk içerisindedir.

Marcuse'un kapitalist gelişmiş sanayi toplumunun tasvirinde bu ilişki tersine çevriliyor. Modern sanayi toplumuna, yüksek düzeyde içsel rasyonalite addedilir. Gerçi bu rasyonalite, Marcuse'un da kabul ettiği gibi, bütünün irrasyonelliğinden dolayı sapkınlaşır[122]. Ancak toplumsal süreçlerin işlerlik kazanmasında kendini kanıtlaması ve böylece rasyonel eleştirinin gelişmesini paralize etmesi beklenir. Başka bir deyişle Marcuse şunu söylemektedir:

Modern sanayi toplumunun egemenlik sistemi rasyonelleşme yoluyla, kendi iç çelişkilerini dışa ("sosyalist kampa" ve sömürülen ülkelere karşı bir cephe oluşturarak) yöneltmeyi ve buradan dış politika alanında saldırganlık türetmeyi başarmıştır. Buna karşılık içte, sistemin teknik açıdan tıkır tıkır işlemesi için toplumun direnişle karşılaşılmadan biçimlendirilmesi gerekir ve bu da bireyler tarafından sisteme uygun rasyonalite olarak algılanmalıdır.

"Teknik temelini örgütleme tarzı itibarıyla, günümüz sanayi toplumu totaliter olana eğilim gösterir... Yükselen hayat standartları koşullarında sistemle olduğu şekliyle örtüşmeme, toplumsal açıdan anlamsız görünmektedir."[123] Demek ki Marcuse'a göre, üst düzeyde gelişmiş sanayi toplumlarında sistem içi çelişkiler hissedilmediği ve toplumun kriz görüngüleri olarak aşikâr olmadığından, toplumsal süreklilik de artık rasyonel eleştiri yoluyla parçalanılamamakta:

“İleri sanayi toplumunun kazanımları total bir karaktere sahiptir. Onun bu karakteri karşısında Eleştirel Teori, bu toplumu aşmak için gerekli rasyonel bir temelden yoksundur.”[124]

Sistemin insanlık dışılığına, yani insanın makineleştirilmesine ve araç derekesine düşürülmek suretiyle aşağılanmasına karşı yönelen muhalefet, böylece, irrasyonel argümanlara ve davranış tarzlarına geri itilmektedir.

“İlerleyen tek boyutlu toplum, rasyonel olanla irrasyonel olan arasındaki ilişkiyi değiştiriyor. Rasyonelliğinin fantastik ve çılgınca yönleri karşısında, irrasyonel olanın alanı gerçek rasyonelliğin mekânı haline geliyor.”[125]

Marcuse’un teorisi ne pratiği kendisinin bir parçası olarak içine alıyor, ne de kendi kendini pratiğin içinde onun bir parçası olarak şekillendiriyor. Siyasi pratik, ona uyumsuz kalmaya devam ediyor. Çünkü teorinin içeriğini; verili olanın kötü pozitifliğiyle özgürlük âleminin “Bambaşka”sı arasındaki mutlak çelişiklik teşkil ediyor. Keza; varlık ile olması gereken arasındaki; idealin şimdi ve burada yadsınmasıyla, Şimdi ve Burada’nın herhangi bir zamanda dönüşmesi gerektiği (ve bu asla dönüşmeyeceği anlamına gelir) yadsımanın mutlak yadsınması arasındaki çelişiklik. Gerçeklikle olanağı birbirinden bu kadar uzaklaştıran, realiteyle ideyi bu şekilde karşı saflara koyan bir felsefenin, diyalektik teolojinin düşün kalıplarıyla yapısal akrabalığı açık seçik ortadadır: Marcuse’un teorisi, içdünyasal bir eskatolojiye[126] varmakta. Buna göre kurtuluş, toplumsal yaşamın detayına ilişkin politik çalışma yaparak sağlanmayacak, tersine taraftarlarının bir kıyamet gününü bekler inanç tutumuyla (gerektiğinde şehadeti göze alarak) provoke edilecektir. “Bambaşka” olan üretilemez; ancak provoke edilebilir. Bunun günlük yaşamdaki karşılığı isyandır; devrimci pratik değil. Bu âdeta teolojik, her hâlükârda ama tarihsel-mistik konsepsiyon, diyalektik düşünmenin temel anlayışını, yani tarihsel süreçlerin sonuçlarının sadece mevcut olanın içerisinde gerçekleşen dolayımlar yoluyla elde edilebileceğini ayaklar altına almaktadır. İlerleme kavramını yok ederek, onun yerine aşmak idesini geçirmektedir. Bunu yaparken ama, sınırların, ancak önce ilerlenerek sınırlara ulaşıldıktan sonra aşılabileceğini göz ardı etmektedir. Burada kullanılan terminoloji de yaklaşımın karakterini ele vermektedir: “İlerleme” kavramı, her yerde “teknolojik ilerleme” anlamında ve egemenlik araçlarının mükemmelleştirilmesine hizmet etmesi dolayısıyla olumsuz sonucuyla birlikte kullanılırken,[127] “aşkınlık” ve “aşma”

ifadeleri, “Eleştirel Teori’nin” yapısını tanımlayan anahtar kavramlar konumuna yükseltilmektedir.[128] Marcuse’un ilgisi, doğrudan, bir ütopyanın politik öte-dünyasına dönüktür ve buraya götürmesi gereken yolun uğrakları karşısında ümitsizliğe düşmektedir. Düşüncesi, bir yanda 30’lu yıllarda yaşanan Moskova davalarının, diğer yanda İkinci Dünya Savaşı’nın ardından gerçekleşen emperyalist kapitalizmin restorasyonunun yol açtığı çifte hayal kırıklığını yansıtmaktadır. Marcuse, Sartre’ın varoluşçuluğu için kendisinin bizzat temel bir özellik olarak saptadığı deneyimi, yeni bir aşamada yeniden yaşamakta:

“Dünyanın; faşizmin yenilgisinden sonra çökmeyip de eski biçimlerine geri düşmüş ve özgürlük âlemine sıçramak yerine eski düzeni yeniden kurmuş olması olgusunda yatılı olan tarihsel absürdlük –işte bu absürdlük, varoluşçu konsepsiyonda yaşamaktadır.”[129] Bu durumda, bazı âdeta varoluşçu sonuçların Marcuse’un eserinde karşımıza çıkıyor olması şaşırtmamalıdır.

Bireysel pratiğin sübjektivizmi

Marcuse iki yerde açıktan varoluşçu görüşlerle karşımıza çıkmakta. Birincisi, *Tek Boyutlu İnsan*’ın önsözündedir:

“Bir toplumun üyelerinin yaşamını örgütleme şekli, maddi ve manevi kültürün devralınan düzeyi tarafından belirlenen tarihsel alternatifler arasında başlangıçta yapılmış bir seçimi kapsar. Yapılan seçimin kendisi, egemen çıkarlar arasındaki etkileşimin bir sonucudur. Bu seçim, insanla doğayı değiştirme ve değerlendirmenin bazı özel tarzlarını *öncelerken*, bazılarını da reddeder. Gerçekleştirmenin birçok ‘tasarımı’ndan biridir. ‘Tasarım’ (proje) kavramı, tarihsel belirlenim içerisinde özgürlük ve sorumluluk unsurunu öne çıkarır; otonomi ve rastlantısallık arasında bağ kurar. Jean Paul Sartre’ın yapıtında bu anlamda kullanılır.”[130] İkincisi; Marcuse 1948’de yazdığı Sartre eleştirisine yeni bir sonuç paragrafı eklemiştir. Orada şöyle der:

“Varoluşçuluk, ‘insanlara geçerli olanın sadece gerçeklik olduğunu anlamayı öğretir. Hayaller, beklentiler, umutlar ise, insanı sadece düş kırıklığı, beyhude umut ve yararsız beklentiler olarak tanımlamaya izin verir’. Bu cümlelerdeki iki anlamlılık korkunç boyutlardadır. ‘... geçerli olanın sadece gerçeklik olduğu’ söyleniyor. Neyin geçerliliği? Bu tür

ifadeler, topyekûn konformizmin ana sloganı olabilir; daha da kötüsü, sağduyulu gerçeklik adaletinin sloganı. Ama bu ifade aynı zamanda, Sartre'ın düşüncesinin bugüne dek izlediği yolu da işaret ediyor olabilir. Yani, radikal çelişkinin yolunu. Bu yolda gerçeklik, alaşağı edilmesi gereken bir şey olarak görülmekte, ki böylece insanın varoluşu başlayabilsin. (...) Politikleşmiş olan felsefede varoluşçu temel konsepsiyonu, gerçekliğin galip geleceğini bile bile ona karşı savaş ilan eden bilinç kurtarır. Peki nereye kadar kurtaracaktır? Yanıtı olmayan bu soru, düşünen insan için takınılması gereken tek pozisyonun geçerliliğini değiştirmemektedir."[131] Gerçi Sartre'a bu şekilde yakınlaşırken, onun kapitalist emperyalist sömürgeci topluma karşı siyasi radikal bir savaşçı olma yönünde ilerlemesine atıfta bulunuyor. Ancak düşüncesini Sartre'ın felsefesinin ulaştığı bir üst basamak olan *Diyalektik Usun Eleştirisi*'ne bağlamıyor[132]. Tersine; tam da varoluşçuluk döneminden kalma insan olmanın hükümlerini benimsiyor. Oysa Sartre bu hükümleri daha sonraki dönemde tek yanlı ve o dönem tek yanlı geliştirilmiş şekliyle de yetersiz olarak tanımlamıştı. Bu, şu anlama da gelir: Marcuse, 1948'de geliştirdiği varoluşçuluk eleştirisinin doğru olan yönlerinin de gerisine düşmektedir.

Kategorik bir kavram aygıtını benimserseniz, bunun kendi teoriniz için sonuçsuz kalmasını bekleyemezsiniz. Ama bu kavram aygıtını da sebepsiz yere benimsemezsiniz. Gördüğümüz gibi, Sartre'daki "tasarım" terminolojisinin kökenine Marcuse'un kendisi dikkat çekmiş bulunmakta. Ancak örtüşen kavramlar daha da fazladır: Aynı bağlamda "ilk baştaki seçim" kavramını da devralmakta (*Varlık ve Hiçlik*) ve aynı kelimelerle olmasa da öz itibarıyla "başarısızlığa uğrama", "boşa çıkan umut", "boşuna"lık (gratuité) düşüncesini de üstlenir. "İlk baştaki seçim", sonuçta hep bireye odaklanır. Çünkü kavram itibarıyla, tekilin birey olarak, dışındaki gerçeklikten, sınıf konumundan, özel yaşam koşullarından bağımsız aldığı, alması gereken karardır. Dünyada oluşunun bütün bu koşullanmaları ve çevresel ön belirlenmişlikleri karşısında, onlara Hayır dediğinde ancak serbest hareket edebilir. Bireyin özgürlüğü özü itibarıyla yadsınmadır. Sartre da, Descartes'e dayanarak özgürlük kavramını böyle belirlemiştir:

"Gerçekler düzeni benim dışımda varolduğu için, beni otonom olarak tanımlayan şey yaratıcı keşif değil, reddir. (...) Bu; kendini geri çekme, bağlarını çözme, geri adım atma yeteneğinde, Hegelci negatifliğin bir

öncelenmesi görülmektedir."[133] "Büyük Ret", bireysel ve bu nedenle de umutsuz bir pratiğe izin veren varoluşçu bir ilkedir. Bu pratik, olsa olsa tanıklığa ve kahramanlığa yol açabilir, toplumun değiştirilmesine ama asla. Anarşist başkaldırıyla sosyalist devrim arasındaki fark tam da burada yatar. Anarşizmde, mevcut düzenin uyguladığı baskı deneyimi, yerden göğe her düzenin yadsınmasının ve buna bağlı olarak bireyin toplumdan (ve onun karşısında) kurtuluşunun teorisi haline gelir. Bu teori pratikte esas olarak, toplumsal düzenin her belirişine karşı çıkan bireysel eyleme varır. Birey kendi başına bırakılmıştır, başkalarıyla topluluk içerisinde olsa dahi eylem bireysel niteliğini korur ve toplumda daha insani ilişkiler kurulmasını hedeflemez, tersine bireyin toplumdan dışarıya adım atmasıyla kendini sınırlar (Marx bunu, Stirner eleştirisinde açık bir şekilde göstermiştir). Baskıcı bir egemenlik düzeninin yerine, dayanışmacı ve egemenliğin olmadığı bir düzen hedeflenmez; tersine tamamen her tür düzenin imhası üzerine kurulu bir konsept oluşturulur. Böylesi bir teori ve ondan türeyen darbeci pratik, mevcut egemenlik düzenini devirme amacına kaçınılmaz olarak ulaşamaz. Çünkü belli sayıda insanın herhangi bir toplumsal düzen olmaksızın bir arada yaşaması mümkün olmadığı için, düzenin tek tek bireyler tarafından ortadan kaldırılması, mevcut düzenin konserve edilmesine ve (düzensizliğin alternatifi olarak) eski haline getirilmesine yol açacaktır. Bu durumda toplumsal ilişkiler gerçekten değiştirilmez, hatta teğet bile geçilmez; tersine yeniden teyit edilir. Anarşizmde salt yadsınma olarak düşünülen özgürlük, yeterli değildir.

Böylesi, salt negatifliğe indirgenen bir özgürlük kavramı, elbette içerik olarak da daralmak zorundadır ve gerçeklikle tarafsız bir ilişkiye izin vermez. Marcuse yeni toplumu nasıl belirlemektedir?

"Bu yolla ekonomik özgürlük, *ekonomiden*, ekonomik güçlerin ve ilişkilerin denetiminden özgür olmak anlamına gelecektir; günlük hayatta kalma mücadelesinden, geçimini elde etmek zorunda kalmaktan özgür olmak. Siyasi özgürlükse, bireylerin üzerinde etkili bir denetim gerçekleştiremediği *siyasetten* özgür olmaları anlamına gelecektir. Buna mukabil olarak manevi özgürlük, bugün kitlesel iletişim ve eğitimle absorbe edilen bireysel düşünmenin yeniden tesis edilmesi, 'kamuoyu düşüncesinin' onu üretenlerle birlikte ortadan kaldırılması anlamına gelecektir."[134] Yukarıda, 'Bambaşkası' olarak gördüğü mistik tanrı kavramını sadece yadsınmalarla tarif etmeye cesaret eden "negatif" teolojiyle Marcuse'un

düşüncesi arasındaki yakınlığa dikkat çekmiştik.[135] Burada Marcuse metodolojik olarak bunu güçlendiriyor:

"(Toplumun) bu tür yeni tarzları sadece negatif kavramlarla ima edilebilirler; çünkü mevcut olanın yadsınmasını hedeflemekteydiler."[136] Marcuse zamanında Sartre'ı haklı olarak, görüşlerini nihayetinde Stirner'e bağlamakla suçluyordu: "Sartre'ın 'kendi için'i, Stirner'in *Biricik ve Mülkiyeti'*ne Descartes'ın *Cogito*'sundan[137] daha yakındır." Peki "özgür toplum"un programı olarak sıraladığı "...'dan/'den özgür olma"lar, Stirner'in Biricik'i için talep ettiklerinden farklı mıdır? Sadece bir Robinson iktisattan özgür olabilir. Ama bir insan topluluğunun olduğu yerde, ürünlerin değişim aracı olarak iktisat da vardır; ve bununla birlikte aynı zamanda, tekil bireyin bu değişimin objektif, yani konunun kendisinde yazılı kural ve biçimleri dikkate alışı vardır. İktisattan özgür olmak, anarşist bir paroladır. Oysa doğrusu; sömürücü bir iktisattan, bir avuç azınlığın egemenlik aracı olan iktisattan özgür olmaktır; dahası, sürecin kolektif denetimi yoluyla iktisadi faaliyette bulunma özgürlüğüdür. Özgürlük kavramı ne kadar genel tutulursa, o oranda içeriksizleşir. "Büyük Ret", toplumun canını acıtmaz, vicdanı rahatlatmaya hizmet eden sübjektif bir yaklaşımdır. En iyi durumda, "épater le bourgeois"[138] modeline denk düşen bir tarzda uyuyanların provoke edilmesi olarak görülebilir. Oysa mevcut olanın canını acıtacak olan, şu anda değiştirilebilir olanın doğru baskı kurularak bu anda değiştirilmesidir.

Ayrıca sadece yadsınma şeklinde tanımlanan bir özgürlük de, dağınık ve sübjektif pratikte tutsak kalır. Ne kadar çok insan, karşı çıktıkları şeye 'hayır' demede birleşirse birleşsin, eğer onları somut bir hedef için aynı zamanda ortak bir 'evet' birleştirmiyorsa, fiilen (pozitif anlamda) yaptıkları bağlantısız kalacaktır.

Sartre şöyle dediğinde: "Celladın kerpetenleri bile bizi özgür olmaktan serbest kılmaz", özgürlük, bu durumda –ya acıya hayır deyip çözülmek ya da çözülmeye hayır deyip işkenceyi göze almak– oldukça yanılsamalıdır; ontoloji burada büyücü oyununa dönüşmektedir. Marcuse bu nedenle şu haklı eleştiride bulunmaktadır:

"Evet doğrudur, ona varoluşsal özgürlüğünü göstermesinin sayısız fırsatını sunan sayısız celladın elindeki 'kendi-için', 'kendi için' sayesinde

özgürdür ve özgür kalmaktadır. Ancak onun bu özgürlüğü, anlamsızlaşma derecesinde ve böylece kendini ortadan kaldıracak düzeyde kısıtlanmıştır. Ölümle kölelik arasındaki özgür seçim, ne özgürlüktür ne de seçme hakkı. Çünkü her iki alternatif de, özgürlük olarak iddia edilen ‘insanın gerçekliğini’ yok etmektedir.”[139] Ancak bu esnada bir noktayı göremiyor. Ve göremediği için de 15 yıl sonra benzer hatalara düşüyor: İşkence görenin özgürlüğü, cellada hayır deme özgürlüğü olmak zorunda değildir. Tersine, yoldaşını ele vermeme, ortak eyleme ihanet etmeme, dayanışma yani ortak bir hedefi paylaşma özgürlüğü şeklindeki pozitif özgürlüğü de bulunmaktadır.[140] Ancak işte tam da bu özgürlük pek çok kez, gönüllü ve inanmış olarak bireysel özgürlüklerden vazgeçmeyi de içinde barındırır. Elbette bu sorun, insanlık dışılığı ve şiddeti ortadan kaldırmış bir toplumda bu katılığıyla ortaya çıkmayacaktır. Asıl tam da bu noktada, örneğin doğanın koyduğu sınırları geri püskürtme mücadelesinde, sadece “bir şeylerden özgür olmayı” değil, tersine “ortak bir hedefe bağlanma” şeklindeki dayanışmayı zorunlu kılan topluluk biçimleri ortaya çıkacaktır. Salt bireyselci bir özgürlük kavramı, daima hem özgürlüğün özüne, hem de insanın etkinlik, yani pratik olarak varlığına ters düşer.

Tarihsiz devrim

Toplumsal pratik, gerçeklikle dolayıma mahkûmdur. Bireyin devrimci bilinci kendini toplumsal sürekliliğin dışında tutarsa, eleştirilen egemenlik sistemi içindeki yaşam biçimini koşullayan ve bireyin baskıcı gerçeklikle özdeşleşmesine yol açan belirlenimlerle olan bağlamın dışına düşer. Yani topyekûn ve dolayımsız “Hayır” ilkesiyle hareket ederse, o zaman isyancı yabancı bir cisim olarak görülüp bünyenin dışına atılır; en iyi ihtimalle toplumun periferisinde tarikatvari bir yaşamı sürdürebilir.[141] Ve haliyle, tarihsel-siyasal açıdan tümüyle etkisiz kalır. Marcuse kendisi de bu zorluğu görmüş, ancak bir çözüm yolu göstermemiştir. Verdiği yanıt, teorik yılgınlıkla eskatolojik inadın bir karışımıdır. Bir yandan şöyle der:

“Teorik ve ampirik nedenlerden ötürü diyalektik kavram kendi umutsuzluğunu ifade etmektedir.”[142] Diğer yandan ama; toplum içi karşıtlıkların insanın baskıcı manipülasyonu yoluyla sözümona uyumlu hale getirilmesinin bir görüntüden ibaret olduğunu iddia edip, bu görüntünün ama, “ne artan üretkenlikle onun baskıcı uygulanması arasındaki çelişkiyi, ne de bu çelişkiyi çözmenin yakıcı ihtiyacını ortadan kaldırdığını” söyler.

[143] Marcuse’a göre, mevcut egemenlik sisteminin, öz olarak da insanın insan üzerindeki egemenliğinin aşılması ihtiyacı, bu manipülasyon koşulları altında sonuca götürecek bir pratiği ortaya çıkaramaz. Teorik bir isyan olarak kalır, salt teorik oluşunu tam da radikalizmiyle teşhir eden bir isyan.

“Egemenlik, ilerlemiş aşamasında idare olarak işlev görür. Ve idare edilen yaşam, kitlesel tüketimin aşırı gelişmiş alanlarında bütünün iyi yaşamı olur; onun savunusu için karşıtlıklar birleştirilir. Bu, egemenliğin arı biçimidir. Tersinden ise, bu egemenliğin yadsınması, yadsınmanın arı biçimi olarak ortaya çıkar. Görünürde bütün içerik, egemenliğin sona erdirilmesi şeklindeki soyut talebe indirgenir –işte gerçek devrimci tek gereklilik ve sanayi uygarlığının kazanımlarını teyit edebilecek olay bu taleptir. Mevcut sistemce etkili bir biçimde olumsuz yanıtlanması karşısında, bu yadsınma, politik bakımdan güçsüz ‘Mutlak Ret’ biçiminde ortaya çıkmakta –bir ret ki, mevcut sistem üretkenliğini geliştirdiği ve yaşamın yükünü hafiflettiği oranda da usdışı görünmekte.”[144] Bir yanda teorinin umutsuzluğuyla, diğer yanda devrimci bir pratik doğurması gereken toplumsal antagonizmaların gizliden varlığını sürdürmeleri arasındaki çelişkinin ürettiği topyekûn Hayır deme radikalizmi, bütün dolayımsız ve anarşist radikalizmler gibi, etkisi itibarıyla sadece kendisini kendinde rahatlatan görünüşte bir radikalizmdir.

Her toplum çelişkilerini içinde taşır. Sınıflı toplumda bu çelişkiler, sınıf karşıtlıkları karakterini alır. Toplum, egemen sınıfla birlikte hükmedilen sınıfı da kapsar, dahası bunlara bağlıdır: Efendi-köle diyalektiği, devrime kadar olan da dahil tüm aşamalarıyla toplumu ilgilendirir. Ne denli karmaşık olursa olsun[145], hükmedenlerle hükmedilenler arasındaki mücadele, yani sınıf mücadelesi her sınıflı toplumun yapısını belirler. Her defasındaki toplum biçimi, bu karşıtlıkların biçimidir. Kim ki mevcut egemenliğe *karşı* çıkıyorsa, bunu, kendini bu çelişkileri ortaya çıkarırken değiştiren toplumun sınırları dahilinde yapmaktadır. Ama “Büyük Ret” kapsamında kendini bu toplumun *dışına* koyan, artık ona *karşı* çıkmamaktadır, tersine onun *dışın*dadır. Sınıf mücadelesinde artık yer almamaktadır. Hiçbir şeyi artık değiştirmez, devirmez de. Çünkü bunun için gerekli kaldıraçtan yoksundur. Çatışmaların yaşandığı zemin, toplumun kendisidir. Onun örgütlenme biçimi olarak devlet, saldırının gerçekleştirileceği hedefleri ve aynı zamanda araçlarını da sunar.[146] Yani toplumun hangi bölümünü reddettiğinizi, hangisini kullandığınızı ve farklı

bir işlev yüklediğinizi her defasında somut olarak gözden geçirmeniz gerekir. Yalnızca diyalektik olmayan bir anarşizm, aynı zamanda her türlü aktivitenin reddi olan total Hayır'da diretir. Lenin, "*Komünizmin Bir Çocukluk Hastalığı; 'Sol' Radikalizm*"le girdiği polemikte, bu bakımdan temel görüşler ifade etmiştir:

"Tecrübesiz devrimciler, çok defa, legal mücadele araçlarının oportünizm lekesini taşıdıklarını sanırlar, çünkü bu alanda burjuvazi, işçileri özellikle sık (çoğunlukla 'barışçıl' devrimci olmayan zamanlarda) aldatmış ve oyuna getirmiştir; illegal mücadele araçlarının ama devrimci olduklarını düşünürler. Ancak bu doğru değildir. Doğru olan; örneğin en özgür demokratik ülkelerin burjuvazisi, savaşın soyguncu karakteri hakkında gerçeğin söylenmesini yasaklayıp, işçileri tarif edilmez bir utanmazlık ve acımasızlıkla aldattığı 1914-1918 emperyalist savaşı gibi koşullarda, illegal mücadele araçlarını kullanmayı bilmeyen ya da kullanmak istemeyen (yapamıyorum deme, istemiyorum de!) partilerin ve önderlerin oportünist oldukları, işçi sınıfına ihanet ettikleridir. Ama illegal mücadele biçimlerini *bütün* legal mücadele biçimleriyle birleştirmeyi bilmeyen devrimciler, çok kötü devrimcilerdir."[147]

Ancak, bütün legal mücadele araçlarını değerlendirmek demek, mevcut toplum zemininde mücadele etmek demektir. Kimseden, hele hele uyum sağlamış ve manipüle edilmişlerden, yaşamının zemini ve aracı olan toplumun dışına çıkarak Büyük Reddi gerçekleştirmesi beklenemez. Ama özel çıkarlarına bu toplum içinde sahip çıkması beklenilebilir. Onu bu konuda desteklemek; çünkü bu çıkarlar onu zamanın birinde ve belki de yakın gelecekte mevcut egemenlikle karşı karşıya getireceği ve bu çıkarların savunulmaya devam edilmesinin (diğer hükmedilenlerin başka özel çıkarlarının savunulmasıyla birlikte) sonuçta mevcut toplumun parçalanmasına yol açacağı için –işte toplumu değiştirmenin diyalektik yolu budur. Bilinç, sınıf bilinci; bunlar sadece ve hatta öncelikle teorik ders vermeyle oluşan şeyler değildir. Tersine, dolaysız hedefler uğruna verilen mücadelede yapılan pratik deneyimle oluşur.

"Kitleleri gerçek, belirleyici, nihai büyük devrimci mücadeleye *yakınlaştıran* somut yolu ya da olayların özel dönüşümünü bulmak, hissedip ortaya çıkarmak, doğru belirlemek –işte Batı Avrupa ve

Amerika'daki günümüz komünizminin ana görevi budur."[148] Nisan-Mayıs 1920'de(!) yazılmış bu cümle, geçerliliğini bugün de korumaktadır.

Az sayıda kişinin "Büyük Red"dinin bilinç oluşumunun tetikleyicisi olabileceğine inanmak yanılgıdır. Bu kişiler belki acınası, ender de olsa kimi zaman hayranlık duyulan, ama genelde dışlanmışlar olarak görülecektirler. Ama onlardan bir aksiyon yayılmamakta, kendi eylemleri toplumu tam yüreğinden vurmak yerine kıyısında kalmakta. Bir kitle tabanının varlığından emin olmadan eyleme geçtiğinde, kendilerini zamansız kurban etmiş ve egemenlerin ekmeğine yağ sürmüş olurlar.

"Tek başına öncülerle zafere ulaşılamaz. Bütün sınıf, geniş yığınlar; öncüyü doğrudan destekledikleri veya en azından ona karşı hayırhah bir tarafsızlık sergiledikleri ve onun hasmını desteklemede tam bir beceriksizlik gösterdikleri bir pozisyonu almadıkları sürece, öncüyü tek başına belirleyici mücadeleye atmak sadece bir aptallık değil, aynı zamanda bir cinayet olacaktır. Ancak, bütün sınıfın ve geniş emekçi kitlelerinin gerçekten bu tutumu takınmaları için, tek başına propaganda, tek başına ajitasyon yeterli gelmez. Bunun için kitlelerin kendi siyasi tecrübelerini edinmeleri gerekir."[149] Elbette daima ilkin hükmedilenlerin dolaysız çıkarlarından hareketle gelişecek siyasi mücadelelerden, toplumun bütününde yapısal değişikliklere geçişi içeren daha ileri sonuçlara ulaşabilmek için, gündelik pratiğin tecrübelerini genelleştiren siyasi bir teoriye ihtiyaç vardır. Hiçbir teori, kendisine dayanarak tecrübeleri yorumladığı bir aksiyomlar sistemi olmaksızın yapamaz. Kim ki "ideoloji"ye karşı total bir güvensizlikten dolayı, topluma ve toplum içinde politik tutuma dair herhangi bir sistematik yorumlamayı kabul etmeyi reddediyorsa, o kendi davranışını dile getirmenin ve buna bir operasyon planı dahilinde yön vermenin bir aracından vazgeçiyor demektir. Marcuse'un altını çizdiği ve açıkça görüldüğü üzere sempatiyle baktığı anarşik sol muhalefetin "ideoloji düşmanlığı", hiç şüphesiz protestonun taktik hedeflerinin güvenliği açısından bir engel teşkil etmektedir. Marcuse, "Yeni Sol"u şöyle tanımlar:

"Yeni sol her şeyden önce, bazı küçük gruplar bir yana bırakılacak olursa, Ortodoks Marksist veya sosyalist değildir. Onun temel özelliği, her türden ideolojiye, sosyalist ideolojiye de karşı güvensizlik duymasıdır. Sosyalist ideolojinin kendisine ihanet ettiğini ve hayal kırıklığına uğrattığını düşünmektedir. Ayrıca yeni sol asla, küçük gruplar istisna olarak bir yana

bırakılacak olursa, devrimci sınıf olarak işçi sınıfı üzerine odaklanmış değil. Kendisi hiçbir şekilde sınıfsal bakımdan odaklandırılamaz. (...) Burada karşımızda duran, Marksizmdeki klasik devrimci güç ile hiçbir alakası olmayan bir muhalefettir. (...) Sanırım bir muhalefetin bu hiçbir şekilde Ortodoks olmayan vaziyeti, otoriter-demokratik üretim toplumunun, tarif etmeye çalıştığım 'tek boyutlu toplum'unun sadakatli bir refleksidir. Ve bu 'tek boyutlu toplumun' ana özelliği, hükmedilen sınıfın son derece maddi, son derece reel bir zeminde, yani tekelci kapitalizmi yeniden üreten yönlendirilmiş ve tatmin edilmiş ihtiyaçlar zemininde entegrasyonudur. Burada söz konusu olan, yönlendirilen ve baskı altında tutulan bir bilinçtir."[150]

Marcuse devamında, bu koşullarda muhalefetin toplumun uç kutuplarından oluştuğunu söyler. Bu uç kutuplarda bir yanda ayrıcalıklardan yoksun toplum dışına itilmiş unsurlar, diğer yanda ise toplumsal çelişkiler hakkında bilgi ve bilinç sahibi aydınlar tabakası vardır. Toplumun bu her iki kenar katmanları elbette gerçek anlamda dönüştürücü bir güç olmaktan uzaktır. Onların yapabildikleri tek şey, bir bütün olarak topluma toptan Hayır demektir. Toplumun kenarına yerleşmiş her iki grubun ama, kendilerini sömüren efendileriyle birlikte totaliter organize bir sistemi, bir "kapalı toplumu" teşkil eden manipüle ve entegre edilmişlerin geniş kitleleriyle bağı yoktur.

Büyük Ret oldukça yetersizdir. Eleştirel bir teori, ütopik soyut bir total alternatif ufukla yine tamamen soyut total bir yadsınmayı ileri sürmekten daha fazlasını sunmalı; bir sonraki adımların doğrultusunu gösterebilmelidir. Sadece yol somut olarak tarihseldir, her ne kadar hedefin, total alternatifin, yolda unutulmaması çok önemli ve vazgeçilmezse de.[151] Ancak Büyük Ret hedefe kilitlenirken, hangi yoldan oraya ulaşacağını bilmiyor. Walter Benjamin'in *Tarih Felsefesi Tezleri*'nin sonunda ifade ettiği anlamda eskatolojiktir: "Bu nedenle ama, Museviler için gelecek yine de homojen ve içi boş bir zaman anlamı taşımamıştır. Çünkü zamanın her saniyesi, Mesih'in her an aralayıp girebileceği küçük kapıyı ifade etmekteydi."[152] Ancak Mesihçilik ve eskatoloji tarihsel değildir. Onların anarşist karşıtı olan Büyük Ret, tarihsel dolayımları yok etmektedir. Bu pratiğe (daha doğrusu pratiksizliğe) dökülen bir teori, devrim düşüncesini tarihten yoksun bırakmakta, bunun sonucunda da anlamsızlaştırmaktadır.

Hedeflediği mükemmel duruma toplumsal ara aşamaları atlayarak ulaşmak isteyen her beklenti, tarihten yoksundur, yani tarihsel sürecin diyalektik hareketinden koparılmıştır. Toplumsal kurumların ve bilinç içeriklerinin hantallığını küçümseyen ve toplumsal değişimin bir hamleyle gerçekleşmesini isteyenler, hiçbir şeyi değiştiremezler. Bir gelecek perspektifinin bilimsellik öncesini tanımlaması bakımından her maksimalizm ütopiktir. Siyasi pratikte; tüm uzak hedeflerin kaydedildiği ve bunun önünde tüm yakın hedeflerin durduğu bir ufuk ile, ilerleyebilmek ve uzak hedefleri nihayetinde yakın hedeflere dönüştürebilmek için varılması gereken ulaşılabilir ilk aşamalar titizlikle birbirinden ayırt edilmelidir.

Tabii ki Marcuse, teorik bakımdan bu kötü dolaysızlık hatasına düşmeyecek kadar Hegel ve Marx'ı tanıyor. Tam tersine; mevcut olanı değiştirmenin rasyonel temellerinden söz ederken, yeni olanın dolayımının mevcut olanın üzerinden gerçekleşmesi gerektiğini hesaba katıyor. Kitaba uygun bir diyalektikçi olarak yazıyor:

"Tarihsel gerçek görecedir: mümkün olanın rasyonelliği, gerçek olanın rasyonelliğine bağlıdır; aşkın tasarımının gerçeği de, gerçekleştirilmiş olanın gerçeğine bağlıdır. Aristo biliminin yanlışlığı, kazanımları sayesinde kanıtlanmıştır. Eğer komünizm de, kapitalizmin yanlışlığını kanıtlayacaksa, bunu ancak onun kazanımları sayesinde yapabilecektir. Süreklilik kırılma sayesinde korunur: nicel gelişim, yerleşmiş bir sistemin iç yapısına kadar ulaşırsa, nitel değişime dönüşür; sistemin potansiyellikleri kendi *iç* gelişimi sürecinde sistemin kurumlarının ötesinde büyümüş olduklarında, yerleşmiş rasyonellik irrasyonelleşir. Bu tür bir çürütme, gerçekliğin tarihsel karakterinin parçasıdır ve tam da bu karakteri, bu gerçekliği kapsayan kavramlara eleştirel yönelimlerini kazandırırlar. O anda mevcut gerçeklikte irrasyonel olanı tanır ve kabul ederler –tarihsel yadsınmayı tasarlarlar."[153] Böylece genel tarih süreci tam tarif edilmiştir. Ancak, Marcuse buradan pratik sonuçlar çıkarmaya yöneldiğinde, süreklilik ve kırılmanın iç içe geçmişliğini gözden kaçırıyor ve aniden ortaya çıkıp kapitalist topluma entegre edilmiş insanların yerine geçecek yepyeni bir tarihsel öznenin hayalini kurmaya başlıyor. Toplumun kucağında gelişen karşı güçlerin (çelişik ve geriye düşmeler içererek gelişseler de) tarihsel yenilenmeyi başlatma şanslarının olmadığını söylüyor. Marcuse, hiçbir gerekçe göstermeksizin, işçi sınıfının siyasi mücadeleyle, siyasi iktidara katılımı

adım adım elde etmeyle tarihsel değişim ve dönüşümün taşıyıcısı olma rolünü kazanamayacağını iddia ediyor:

“Bireylerin gerçek anlamda kendi kaderlerini belirlemeleri, üretim ve yaşam için gerekli mallar üzerinde etkili bir sosyal denetim kurulmasına bağlıdır. (...) Kendi geleceğini belirlemek ise, kitlelerin çözülerek her türlü propagandadan, eğitilmeden ve manipülasyondan kurtulmuş, gerçekleri görüp kavrayabilen, alternatifleri değerlendirebilen bireyleri ortaya çıkardığı ölçüde gerçekleşecektir.

Diğer bir deyişle, toplum, özü itibarıyla yeni bir tarihsel özne tarafından örgütlendiği, ayakta tutulduğu ve yeniden üretildiği ölçüde ussal ve özgür olabilir. İleri sanayi toplumlarının bugünkü gelişim aşamasında, hem maddi hem de kültürel çıkarlar, bu gereksinimi yadsır. Sistemin gücü ve performansı; ruhun gerçeğe, düşüncenin zorunlu davranışa, arzuların gerçekliğe tamamen uyarlanması; yeni bir öznenin oluşmasının önünde engel teşkil ederler. Bunlar aynı zamanda, üretim süreçleri üzerindeki egemen denetimin yerine ‘tabandan bir denetimin’ geçirilmesinin nitel bir değişimin habercisi olduğu düşüncesine de karşı etkide bulunmaktadırlar. Bu düşünce, işçilerin varolan toplumun canlı yadsınması ve suçlaması oldukları zaman geçerliydi ve hâlâ oldukları yerde geçerlidir. Ancak, bu sınıfın, egemen yaşam tarzının payandası haline geldiği yerde, onun denetimi ele geçirmesi sadece sözü edilen yaşam tarzının süresini uzatacaktır.”[154] Marcuse burada, iki karakteristik düşünme hatası yapıyor: Birincisi; özgürlüğü, yani kaderini belirlemeyi (otonomi), toplumsal olarak, kolektif üzerinden dolayımlanmış olarak kavrayamıyor; tersine, onu bireyin soyut anarşik kendisi olmasına indirgiyor. Bu durumda dünya, “Biricik”in “mülkiyeti” haline geliyor, ancak Biricik’lerin özgür bir topluma dolayımlanmaların hiçbir güvencesi bulunmuyor. Sonuçta Marcuse, Stirner’in pozisyonuna geri düşüyor. Kitlelerin toplumsal kararların taşıyıcısı bireyler haline gelerek çözülmesi, bizi Marx’ın Stirner’le alay ederken sözünü ettiği şu dolayımsız “Ben”lerin derekesine götürüyor:

“O (Stirner), sadece ‘Şeyler’i ve ‘Benler’i tanır” (ve buna karşılık), “‘Biricik’in gücünün’, başkalarının kendi güçlerini onunkiyle birleştirip birleştirmediklerine bağlı olduğunu iddia eder.”[155] Belki Marcuse ile Stirner arasındaki paralelliklerin üzerinde biraz daha durmanın faydası vardır. Bu durumda bazı itirazların geliştirilmesi, *Alman İdeolojisi*’nin

üçüncü bölümüne atıf yapılarak gereksiz hale gelebilir. Stirner'den yapılan şu alıntı, kolaylıkla Marcuse'un terminolojisine tercüme edilebilir:

"Devrim, yeni *kurumları* hedefler. Öfke, Bizi kurumların parçası haline getirmelerine izin vermeme, tersine kendi Kendimizi kurumlaştırma sonucunu doğurur. Devrim, mevcut olana karşı mücadele değildir. Çünkü geliştiğinde varolan kendiliğinden çökecektir. Devrim, Benim mevcut olandan sıyrılıp çıkmamdır. Mevcut olanı Ben terk ettiğim zaman, o ölüdür ve çürüme aşamasına geçmektedir. Amacım mevcut olanın çökertilmesi değil, tersine Benim onun üzerine çıkmam olduğundan, niyetim ve eylemim siyasal veya sosyal bir eylem değildir. Tersine, sadece Kendime ve Kendi Özelliğime yönelik olması itibarıyla, *egoist* bir eylemdir."[156] Bu, 19. yüzyıl diliyle, "Büyük Red"din ideolojisidir. Devrim, tarihsel zeminini yitiriyor ve tekilin eylemi haline geliyor. Marx şu sonuca varıyor:

"*Öfke* aracılığıyla yeni bir egoist dünyaya sıçrıyoruz. ... Devrim: Mevcut olanın yıkılması. Öfke: Yıkmanın mevcut olması."[157] Demek ki, bilincin gücüyle zorlanılması gereken nitel sıçrama budur –mevcut ilişkileri ve onlar tarafından talep edilen ve kitlelerin bilincini geliştiren, daha doğrusu eğitmesi gereken siyasi eylemleri dikkate almaksızın. Marx bununla ilgili şu manalı notu düşüyor:

"'Mevcut olandan dışarıya çıkma'nın ne anlama geldiğini biliyoruz zaten. Bu; devletin, bütün bireyler onun dışına çıktıklarında kendiliğinden çökeceği; paranın, bütün işçiler onu kullanmayı reddetmeleri durumunda geçerliliğini kaybedeceğine dair o eski temelsiz sanıdır. Bu cümlenin hipotetik biçiminde bile, bu inanç dolu temenninin fantastikliği ve acizliği dile gelmektedir. Mevcut ilişkileri değiştirmenin sadece insanların iyi niyetine bağlı olduğu ve mevcut ilişkilerin ideler olduğuna dair o eski illüzyondur bu. Bilincin ilişkilerden koparılmış olarak değişimin kendisi –filozofların mesleki olarak, yani *ticaretini yaparak* iş edindikleri şey–, mevcut ilişkilerin bir ürünü ve onların bir parçasıdır. Bu düşünsel olarak dünyanın üstünde olmacılık, filozofların dünya karşısındaki acizliklerinin ideolojik bir ifadesidir. İdeolojik böbürlenmelerinin yalan olduğu pratik tarafından her gün kanıtlanmaktadır."[158] Böylece, Marcuse'un düştüğü ikinci hataya gelmiş bulunuyoruz. Gerçi doğru bir saptamayla, ilişkilerin değiştirilmesi için, ilişkilerin değiştirilmesi gereksinimi hakkında bir bilincin gerekli olduğunu söylüyor. Ancak, manipülasyon etkisi altında

oldukları için yığınlarda bu bilincin oluşturulabileceğine inanmadığından; dönüşümün kıvılcımını yakma görevini manipüle edilmemiş, eleştirebilen ve bu nedenle otonom hareket edebilecek aydınlar tabakasına vermek istiyor ve vermek zorunda kalıyor. Her şeyden azade bu aydınlar tabakası, böylece onun için devrimin taşıyıcısı ve öznesi oluyor. Kitlelerin harekete geçirilebileceği konusunda duyulan şüphe, nicel dolayımların yeni bir topluma doğru nitel sıçramaya dönüşmesini dıştalıyor. Dolayısıyla, entegre olmamışların bilinci tek başına devrimci eylemi üstlenmek zorunda kalıyor. Onların bilinci, devrimin kendisi *oluyor*. Ve bu devrim de, bir sonraki hedef olarak en uzaktakini belirlemek durumdadır, çünkü geçişleri oluşturması mümkün değildir. İlişkilerin değişimi, ancak bu ilişkiler içerisinde yaşayan insanların onları değiştirmek istediklerinde mümkün olduğu; başka bir deyişle, ne bir bilinç durumundan diğerine, ne de bir toplumsal durumundan diğerine dolaysız nitel bir sıçramanın söz konusu olmadığı Marcuse tarafından göz ardı ediliyor. Burada da Marx'ın Stirner'e karşı söyledikleri geçerli:

"Sancho hiçbir şekilde aklına getirmiyor ki, o 'haller' ezelden beri bu insanların halleriydi ve bu 'insanlar' kendilerini dönüştürmeden bu hallerin de asla dönüştürülemediğini. Ve eğer günün birinde bu söz konusu olursa, bunun, insanların 'kendileriyle' bu eski haller içerisinde 'hoşnutsuz' olduklarından ileri geldiğini."[159] Ne kapitalist toplumdan sosyalist topluma, ne de sosyalist toplumdan komünist topluma dolaysız sıçrama vardır.[160] Ve devrimden sonra bile, değişen ilişkileri gerçekten tam olması gerektiği şeyler olarak gerçekleştirebilmek için bilincin gelişiminin uzun periyotlarına ihtiyaç duyulacaktır. Sonucu, sürecin hemen başında arzulayan bir maksimalizm, gerçekçi değil ve dolayısıyla etkisizdir. Kendi kendini, ideolojik içeriği olarak belirdiği bilincin ötesine geçememeye mahkûm etmektedir.

Alternatiften vazgeçiş

Marcuse'a göre gelişmiş sanayi toplumunun karakteristiği, evrensel manipülasyondur. Bir yandan kitle iletişim araçlarının bulunduğu, diğer yandan psişik mekanizmaların bilimsel açıdan incelendiği bir çağda, tek tek bireyleri farkına varamadıkları bir tarzda etkileyip yönlendirmek mümkündür. Yalnızca, yargılarının nasıl oluştuğunu eleştirel bir refleksiyonla, bir nevi bilimsel eğitimle geliştirilmiş mesleki yetenekleri

sayesinde yapabilen bir avuç insan bu etkiden kendini kurtarabilir. Üstelik bunlar da, bunu yapabilmeleri için, metodik-eleştirel bakışlarının yanı sıra, toplumbilimsel teorinin temel bilgilerine vakıf olmaları gerekir. Ancak, evrensel manipülasyona karşı bir regülatif olarak etkide bulunabilecek bilimsel eleştiri ruhu bile, pozitivist bilim teorisinin etkisi altında refleksif fonksiyonu bakımından kötürümleştirilmektedir. Böylece insan, sorgulanılmayan teknolojik bir rasyonalitenin eksiksiz yapısı içinde egemen sistemle uyumlu belirlenimlerin boyunduruğu altına sokulmakta. Bu zorlamayı kabullenir, çünkü burada kendi huzurunun, varlığın rasyonel bir biçimlenmesiyle güvence altına alındığına dair ideolojik görünüşe kapılır. Manipüle edilmiş insan, kendisini; bağımsızlığını ve düşünmesini elinden alan bu bağımlılıklar sistemiyle özdeşleştirir.

Bilinç manipülasyonun evrenselliği konusunda bir şüphe olmasa gerek. Piyasaya uygun reklamlar, kafa dağıtıcı eğlenceler ve siyasi propaganda, yöntemi ve içeriği bakımından birbirini tamamlayan karmaşık bir görüş oluşturma/yönlendirme ağı oluşturmaktadır. Eleştirel olmayan, eğitilmemiş düşünme bu ağla kaplanılmaktadır. Böylece birey, egemenlik sisteminin çıkarlarınca belirlenmiş bir düşünceler kafesinde tutulmaktadır; burada birey kendi yargılarını ve bağımsız görüşlerini oluşturabildiğine inanır. Aslında kendisine sunulan bu çoğulculuk sahtedir. Oysa demokrasi, temelli düşünce oluşturma olanağına dayanır. Ve tam da bu olanak, bilinç manipülasyonu koşulları altında kapanmıştır. Manipülasyon, özü itibarıyla ve kavram olarak, özgürlüğün üstü örtülü bir şekilde elden alınmasıdır, yani özgürlük görüntüsü altında özgürlüğün elden alınması. Özgürlüğün elden alınması ise, egemenliğin kurulması veya devam ettirilmesidir. Demek ki; manipülasyon, manipüle edenlerin egemenliğine hizmet eder; ya da aynı anlama gelmek üzere, manipüle edilenlerin baskı altında tutulmalarına. Baskı, kişinin kendisini geliştirmesinin engellenmesi demektir. Burada kastedilen ‘Kendisi’, bir insanın bireysel güdü, ihtiyaç ve ifade yapısıdır. Baskı özgürlük görüntüsü altında gerçekleştiği zaman, represyonlar bireyin kendisinin içine taşınır ve duyguların bastırılması niteliğini kazanır. Duyguların bastırılmasıysa, mevcut egemenlik düzeninin çıkarları doğrultusunda insandan esirgemelerde bulunan bir toplumsal yapının ifadesidir. Bu esirgemeler, ‘Kendisi’nin ilk baştaki sosyal anarşik yapısını, barışçıl sosyal bir toplumda hayatta kalma güvencesi verecek şekilde dönüştürmeye hizmet ediyorsa, meşru bir kültür başarımından söz edilebilir.

Bunun ötesine geçen “ek baskı”, bireyin egemenlik ilişkisi olarak örgütlenmiş bir toplum biçimine tabi kılınması dolayısıyla talep edilen sınırlamaları getirir. Bu, önce bireyin psişiğinde kendine gizlice yer açan toplumsal bir isteksizlik olarak ortaya çıkar. Biriken, kitleleri etkisi altına alan bir gerilim esnasında ama kendini dışa vurur ve siyasi reaksiyonlara yol açar. Bu siyasi reaksiyonlar, hem spontane olabilir, hem de kaynağı üzerine düşünmede ussal bir yaklaşımı ifade edebilir.[161] Marcuse, ‘Ben’in mevcut egemenlik düzenince karakterize edilen bir realitenin talepleri karşısındaki direniş gücünün ciddi bir biçimde zayıflamasının nedenini, yetişmekte olan insan üzerindeki dolaysız kamusal etkinin artması ile aile çevresinin daralması arasındaki bağlamda görmekte. Bu yolla bir yandan bireyin manipüle edilebilirliği artırılırken, diğer yandan (Freud’un hayat artırıcı ve yıkıcı güdü momentlerin eşdeğerliği ilkesi[162] anlamında) dışa dönük büyüyen ve siyasi aşırılık olarak boşalan bir saldırganlık yaratılır.[163] Manipülasyon, baskı görenlerin rızalarının aldatılarak alındığı kesintisiz bir represyon olarak gerçekleşiyorsa; bu, baskının öz denetim ve dolayısıyla duyguların bastırılması, tabular, feragatler yoluyla gerçekleştiği anlamına gelir. Yaygın nevrotik uyumsuzluklar ve genel olarak birikmiş bir saldırganlık bunun sonuçlarıdır –başka bir deyişle, sistemle bir bütün olarak çelişmesi kaçınılmaz bir bilinç durumu. Bu yüzden, sosyo-psikolojik nedenler bakımından, ileri sanayi toplumunun siyasi gelişme eğilimi zorunlu olarak faşist biçimlere varması gerekirdi; elbette, belirtilen çelişkinin sistemle uyumlu halde yönlendirilmesinin başarılması durumunda. Marcuse, bu faşist gelişmeler tehlikesine dikkat çekiyor:

“Bu krizin hazırlanması ve böylesi bir kriz olasılığı için işçi sınıfı da politik bakımdan radikalleştirilebilir ve belki de radikalleştirilecektir. Ama bu durumda şu sorunun yanıtının verilmemiş olduğunu görmezden gelemeyiz: Politik radikalleşme sola mı, yoksa sağa doğru mu olacaktır? Akut faşizm veya neo-faşizm tehlikesi (faşizm özü itibarıyla her zaman sağcıların bir hareketidir) henüz kesinlikle aşılmamıştır.”[164] Elbette faşizm eğilimi her kapitalist topluma içkindir ve daima bir tehlike olarak mevcuttur. Ve geç kapitalist toplumda işleyen ekonomik-politik mekanizmanın değil sadece, sosyo-psikolojik olanın da iç yüzünü anlamak önemlidir, hatta hayati önem taşır. Ancak, toplumun reddi ve buna bağlı olarak isteksizlik ifadesi ne kadar genel ve bağlayıcılıktan uzaksa, faşist tehlike de o ölçüde büyüktür. Bu nedenle bu kötü gerçekliğe verilecek

devrimci yanıt “Büyük Ret”, büsbütün ve etkisiz Hayır olamaz. Tersine; egemenlik pozisyonlarını zayıflatmak ve daha ileri hedefleri amaçlayan bir toplumsal mücadelenin hareket mevzileri uğruna somut bir mücadeleyle yanıt verilmelidir.

Marcuse bu noktada da, manipüle edilmiş bir öz baskılama sisteminin ürettiği iç çelişkileri küçümsemektedir. Kapitalist toplum, insanları durumları hakkında belirsizlikte tutabildiği, onları herkesin refahı için tıkır tıkır işleyen bir toplum yalanıyla uyutabildiği sürece stabil olacaktır. Ama ürettiği özgürlüksüzlüğün, insanın kendi kendine aşırı yabancılaşmasının giderek daha fazla sayıda insan tarafından önce hissedilmesini ve ardından bilince çıkarılmasını engelleyebilir mi? Manipülasyon tam ve karşı durulamaz mıdır? Bu sorulara verilecek yanıt, toplumun Eleştirel Teori’sini sadece negatif ele almanın haklılığının olup olmadığını belirlemektedir. Manipülasyonun çelişkilere yol açmaksızın gerçekleşemeyeceğini, tersine bilinç yönlendirmedeki devamlılığı kıran bir karşı akımı kaçınılmaz olarak kendi kendisinden ortaya çıkaracağını gösteren bir dizi ipucu var.

Bilincin, gizlice de olsa, dışarıdan yönlendirilmesi ve bireyin kendisinin öz gelişimden uzak tutulması, piyasaya uygun davranış postulatına dayalı bir sistemin boyunduruğu altına sokulması (tatmin etmenin sadece göstermelik olup, gerçekte esirgendiği koşullarda); bütün bunlar, sabit, şu veya bu ölçüde açık bir isteksizliğe yol açmaktadır. Bu isteksizlik farklı düzeylerde belirebilmekte; ılımlı “kötü keyf” biçimlerinden ya da genel olarak dengesiz olma halinden, ağır psişik ve psikosomatik rahatsızlıklara kadar. Genel anlamda “nörovejetatif rahatsızlık” tanısı konan hastalıkların artması, bunun bir göstergesidir. Elbette böylesi bir isteksizlik, bir yandan özgül hedeften yoksun bir agresifliğe dönüşebilir; bunun, mevcut egemenliğin çıkarları doğrultusunda faşizan tarzda yönlendirilmek isteneceği açıktır. Öte yandan ama bu, genel olarak eleştiriye açık olmayı ve böylelikle de toplumsal aydınlanma bakımından olduğu kadar, agresifliği mevcut egemenlik düzenine karşı yöneltmeyi telaffuz etme açısından da verimli bir ortamı sağlamaktadır. Faşizm tehlikesinin ulusun organizmasındaki demokratik savunma güçlerini yeniden canlandıracağı ise, işin başka bir boyutudur. Uzun ve kendisini kanıtlamış bir işçi hareketi geleneğine sahip ülkeler, bu gelenekten yoksun ülkelere göre başka toplumsal perspektifler sunmaktadır. Örneğin faşizme ve nasyonal sosyalizme karşı direniş hareketlerinin kazandırdığı deneyimlerin olduğu

yerlerde, manipülasyonu aşmanın önkoşulları daha uygundur. Bilinçli üye ve fonksiyonerleri manipüle yoluyla devre dışı bırakılmanın tehlikelerini gören, kitlesini aydınlatan, politik bakımdan aktifleştirip seferber eden bir sendikal hareket, büsbütün ve itiraz tanımaz baskıya karşı tayin edici bir savunma hattını oluşturabilir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, kapitalist toplumun çelişkileri, sadece bilinçte (ve bilinçaltında) ifadesini bulan çelişkiler olarak görülemez. Geç kapitalizminin en ileri boyutlarda rasyonelleşmiş sanayi toplumları dahi, egemenlik düzenini değişen üretim koşulları altında sağlamlaştırması çabalarında, hükmedilenlerin yerleşmiş çıkarlarıyla çelişkiye düşmekten kaçınamadığını görürüz. Manipülasyon, kısmi olarak uygulandığında etkisizleşmektedir. Bir kez bir yerden kırıldığında, kapalı etkisi (ve sadece kapalı olarak ancak kesintisiz etkiye sahiptir) giderek daha fazla çözülür.

Eksiksizlik, manipülasyon kavramının bir parçasıdır. Uzaktan yönetim bir noktada devre dışında bırakıldığında ve bireyden eleştirel değerlendirmelerde bulunması veya kendisi sorumlu davranıp düşünceler üretmesi istendiğinde, manipülasyon kendi kendini çözme sürecine girmiş demektir. Ancak hiçbir toplum, özellikle de evrensel manipülasyona tabi tutulan toplum, eleştirel düşünce için böylesi boşluk alanına sahip olmaksızın işlemez. Her şeyden önce endüstriyel ilerleme ve piyasanın işlemesi, okullarda ve üniversitelerde yetiştirilecek yeni eleştirel aydınları ihtiyaç haline getirir. Bu yüzden pozitivist bir bilim anlayışı kapsamında bile bazı çelişkiler görmezden gelinemez olur. Bu bağlamda nükleer araştırmalar gibi uç örneklere gitmemize gerek yok. Örneğin büyük sanayi işletmeleri, tek amaçları ürünlerin dayanıklılık süresini kısaltmak olan kendi araştırma bölümlerini kuruyorsa[165], bu şekilde yapay olarak yükseltilen aşınma oranı sürekli olarak hiçbir bilim insanına mantıklı gelmeyecektir. Böylesi irrasyonelliklere ihtiyaç duymayan sosyalist bir ekonominin ürünleriyle kıyaslama, o bilim insanını kendi sisteminin çelişkilerini görmeye yöneltecektir.

Bunun dışında manipüle edilebilirlik, sahnelenen esenlikle tek tek bireyin gerçek durumu arasında yaşanılan çelişkiler karşısında sınırlarına ulaşır. Bağımlılıklar temelinde kurulmuş bir ekonomik düzende, bu irrasyonel ve baskıcı bağımlılıkları kabullenmeyen ve buna başkaldıran insanlar her zaman olacaktır. Bu tür hoşnutsuzlukları latent dile getiren konformist olmayan bir yayıncılığın, edebiyatın ve sanatın önemi küçümsenmemelidir.

Yalnızca özgürlük görüntüsüyle işleyen bir manipülasyon bunları tümden bastıramaz. Aynı şekilde piyasa yasaları da, egemenler tarafından öngörülmemiş, hesaba katılmamış kimi şeylerin gelişmesine izin veren bir boş alanı gerektirir. Birbirini dışlayan iki manipülasyon efekti bireyin önüne çıktığında, herkeste olmasa da, bir kısmında en azından güvensizlik oluşacaktır.

Dolayısıyla, kapitalist sistemin ürettiği iç çelişkilerde siyasi aydınlatma için dayanak noktaları bulunmaktadır. Bu tür bir aydınlatma, manipülasyonun boşluk bıraktığı veya çatlakları olduğu yerlerde etkisiz kalmayacaktır. Nihayetinde bütün ağ parçalanacaktır. Ve son olarak, manipülasyonun etkili olabilmesi için genel refahın güvencede kalması gerektiği de unutulmamalıdır. Ekonomide yaşanan bir kriz, manipüle edilmiş özdeşleşmelerden oluşan bu kâğıttan evi yıkması kaçınılmazdır. Bu durumda insan; dünyasına ve kendisine yabancılaştırılmış, evi başına yıkılmış bir halde ortada kalacaktır. Marcuse bu nedenle manipüle edilen insanı betimlerken boşuna önceden şu temel cümleyi kurmamıştır:

“Yükselen hayat standartları koşullarında sistemle olduğu şekliyle örtüşmeme, toplumsal açıdan anlamsız görünmektedir.”[166] Manipülasyonun kırılamaz bir sürekliliğine dair tasavvur anti-diyalektik olduğu gibi, sürekli yükselen hayat standardı önkoşulu da kapitalizmin iç yasalarına tekabül etmemektedir.[167] Baskının bilince çıkmaması için özgürlüğe boş bir alanı tanıma zorunluluğu, manipülasyonun özünde yatar. Bu boş alanı ne kadar özgürlük görüntüsüyle sınırlı tutmaya çalışsanız da, hedeflediğiniz totaliter kurallaştırmaya karşı bir çelişki oluşturmaya devam edecektir. Bu boş alanda, kapalı egemenlik sistemini en sonunda dağıtacak olan şey gelişir. Egemenlik kendini sonsuza dek özgürlük olarak pazarlayamaz, görüntü kendini görüntü olarak teşhir eder. Zira, diyalektik yadsınma, olgunun kendisinde yatılıdır, çelişkiler olgunun kendisinden ortaya çıkarılmak ve tarihin aktörleri olarak etkili hale getirilmek zorundadır.

Bu çelişkiler ama öncelikle ekonomik niteliktedir. Eğer manipülasyon sadece, kapitalist sistemin krizsiz işleyebileceği görüntüsünün ayakta tutulmasına ve bu yüzden baskının baskı olarak hissedilemeyeceği, egemenliğin egemenlik olarak deneyimlenmesinin gerekmeyeceği önkoşuluna bağlıysa, o zaman manipülasyon sistemi sonsuza dek ayakta

tutulamayacak demektir. Çünkü kapitalizm, yapısından kaynaklanan krizlerden kaçınamaz –her ne kadar bunları manipülasyon yoluyla yok kılmaya çalışsa da...

“Tek boyutlu” olarak nitelendirilen insanın sonsuz derecede manipüle edilebilirliği düşüncesi, geç kapitalist toplumun stabilitesi teziyle oldukça yakından bağlıdır. Marcuse, şu karşılıklı etkileşimin varlığını savunuyor: Toplum, kendini stabil tutabilir, çünkü insanları egemenlikle uyumlu manipüle etmeyi başarmakta; ve manipülasyonu da sürdürebilir, çünkü davranışlarının piyasa uygun yönlendirimi refahın devamını garantilemekte: Genel refah koşullarında toplumsal değişim edimi gereksiz hale gelirdi, çünkü vatandaş kendi refahını güvence altına almasından başka toplumdan ne isteyebilir ki?

“Her türlü özgürlüğün somut tözü olan yokluklardan özgür olmak reel olanağa dönüştüğü ölçüde, üretkenliğin daha alt düzeylerine ait özgürlükler eski anlamlarını yitirir. Bugün düşünmenin bağımsızlığı, otonomi, siyasi muhalefet hakkı gibi özgürlükler; bireylerin ihtiyaçlarını kendisinin örgütlü olduğu tarz üzerinden tatmin etmeyi giderek daha fazla başarır görünen bir toplumda temel eleştirel işlevlerini yitirmektedirler. Böylesi bir toplum, haklı olarak ilke ve kurumlarının kabullenilmesini talep edebilir ve muhalefeti, alternatif politik pratikleri statüko çerçevesinde tartışma ve teşvik etmeye sınırlayabilir. Bu açıdan görünen o ki; ihtiyaçların artan oranda tatmin edilmesinin otoriter bir sistem tarafından mı, yoksa otoriter olmayan bir sistem tarafından mı sağlandığının pek bir önemi kalmamaktadır. Yükselen hayat standartları koşullarında sistemle olduğu şekliyle örtüşmeme, toplumsal açıdan anlamsız görünmektedir.”[168] Marcuse’un iddia ettiği gibi, herkesin refaha sahip olması ve sistemin rasyonel çelişkisizliği tartışma götürmez gerçekler olsaydı, kaybolduğuna inandığı muhalefet için tuttuğu yası, romantizmle denk bir irrasyonalizm olarak değerlendirmek gerekirdi. Gelgelelim, tam da Marcuse’un kendisiydi; egemenlik üzerinde kurulu bir toplumda insanın (kendi yaşamıyla antropolojik yapısının örtüşmesini önkoşan) esenliğinin asla sağlanamayacağını[169] ve egemenlik ve köleliğe dair her ilişkinin kendi içinde mecburen çelişki dolu olması gerektiğini söyleyen.[170] Sadece artan sayıda tüketim mallarını arz ettiği için bir toplumun çelişkilerden arındırılmış tutulabileceği iddiasının kendisi, ileri derecede sanayileşmiş geç kapitalizminin yanlış bilincine ait ideolojik bir öncüldür:

“Egemenler ne kadar çok tüketim malları sunacak durumdaysa, halk çeşitli egemen bürokrasilere o denli güçlü bağlanacaktır.”[171] Bu cümle, tüketim fazlalığının insanın bilinç düzeyi açısından taşıdığı anlamı cisimleştiriyor. Fakat, sefaletin kucağında yaşayan insanların üçte ikisi için geçerli değildir. Marcuse bu noktada, tüketim toplumunun dayattığı düşüncelere teslim olmaktadır. Maddi tüketime, insanın kendisini geliştirmesi için duyduğu diğer ihtiyaçlara oranla bu şekilde tek yanlı öncelik verilmesinin kapitalist sanayi toplumunda çözülmelere yol açması, aslında Marcuse’un kendi teorisinin sonucu olarak ortaya çıkmasına rağmen, kendisi toplumsal analizlerinde ve siyasi tahminlerinde bunu bir kenara bırakmaktadır.[172] Tüketim artışı, geç kapitalizmin ideolojik öz anlayışının temelindeki toplumsal amaç bile değildir. Aksine, bu sistemde bile hümanist insan anlayışına, sözde de olsa en azından öngörülen ideal bir hedef olarak bilince çıkartılma tavizinde bulunulmaktadır. Ancak böylelikle, geç kapitalizminin pratiği, kendi değerler sistemiyle hiçbir manipülasyonla gizlenemeyen açık bir çelişkiye düşmektedir. Marcuse bu sorunu aslında görmüştür:

“Toplumun araçlarının, kendisinin benimsediği amaçlarla bağıntısı nasıl kurulmuştur? Amaçlar sözümona (toplumsal olarak) onaylanmış ‘yüksek kültür’ tarafından belirlenenlerdir. Böylelikle toplumsal kurum ve ilişkilerde şu ya da bu uygunlukta cisimleşmesi gereken değerlerdir.”[173]

Fakat buradan, geç kapitalist egemenlik düzeninde ilan edilmiş amaçla gerçek arasında çelişiklikler bulunduğu, bunların düzenin stabilitesini içten sarsarak tarihsel toplumsal değişim sürecini işlettiği sonucunu çıkarmamaktadır:

İnsanlıkla egemenlik düzeni arasındaki temel antagonizma, kendini, geç kapitalist toplumun altyapısındaki ekonomik ve yapısal çelişkilerde, bunların üretim ilişkileri ve sınıfsal karakterinden doğan çelişkilerde açığa vurur.[174] Marcuse’un stabilite tezi, kapitalizmin; ifadesini John Maynard Keynes ve okulu tarafından geliştirilen ekonomi teorisinde bulan kendi öz anlayışına bile tekabül etmemektedir. Ulusal gelirinin tüketim ve yatırımların (daha doğrusu tasarrufların) toplamına eşit olduğu denkleminden hareketle, yatırımların artmasının tüketim azalmasını beraberinde getireceği sonucuna varılabilir; bu da bir aşırı üretime, yani kapasite fazlalığın oluşmasına neden olur. Ancak, artan gelirler hiçbir

zaman tümüyle tüketime akmadığı, tersine otomatik olarak tasarrufların artmasına, yani daha fazla yatırıma yol açtığı için, kapitalist sistemde aşırı üretim kaçınılmaz olmakta. Bunun sonuçlarını engellemek için, bir devlet sipariş politikası (iç piyasada üretken olmayan tüketim, dış ticarette güç politikasıyla güvence altına alınmış yayılmacılık) gerekli hale gelir. Bu ise, bütçe açıkları ve gizli enflasyonla sonuçlanır.

Elbette bu özetleme basitleştirilmiş, ancak bir model karakteri vardır. Siyasal iktisat araçları ne kadar ayrıntılandırılsa da, sermaye birikimi üzerine kurulmuş bir ekonomik sisteminin temel çelişikliğini değiştiremez. Hatta Harrod’un “dinamik ekonomi teorisi” daha da ileri giderek, büyüme eğiliminin doğasından kaynaklı, bir bilgisayar modeli[175] tarafından kaçınılmaz olduğu kanıtlanan bir ilkesel dengesizlikten söz eder. Bu arada söz konusu bilgisayar modeli, kâr oranının varlığını dengeyi bozan faktör olarak göstermekteydi. Amerikan kapitalizmini soldan eleştirenlerden ve Marcuse ile de yakın arkadaşlığı bulunan Paul A. Baran, Keynesçi teoriyi yakın dönemde geliştirme çabalarının vardığı sonuçları şöyle yorumlamaktaydı:

“Gerçekten de tüketim ve özel yatırım, tekel ve oligopol koşulları altında azami kâr elde etme hedefinin dayattığı zorunluluklar nedeniyle oldukça darlaşmakta; aynı şekilde devlet harcamalarının türü ve çapı da kapitalist bir toplumdaki devletin sosyal temeli ve işlevi nedeniyle kısıtlanmaktadır. Dolayısıyla kapitalist sistemde ne yatırımla tüketim arasında rasyonel bir şekilde dağıtılmış azami üretim beklenebilir, ne de iş yükünü azaltmayı öngören önceden belirlenmiş bir üretim düzeyi. Savaş dolayımlı üretim artışıyla krizlerin yol açtığı işsizlik şeklindeki korkunç açmazın sürekli tekrarlanması olasıdır.”[176] Diğer yönüyle bakıldığında, üretim araçlarındaki kapasite fazlalığına, işçi istihdamının kapasite altında kalması ve alım gücü kapasitesinin azlığı tekabül eder. ABD’deki işsizliğin sabit yüksekliği bilinmekte. Daha az bilinense, yoksullaşmanın çok daha yüksek olduğudur:

“Ayrıca bolluk toplumu olarak adlandırdığımız bu toplumda insanların yaklaşık üçte birinin yoksul olduğu ve Amerikan ailelerinin en az beşte birinin (siyahi ailelerde bu oran iki katıdır) insanlık onuruna yakışmayan sefalet semtlerinde yaşadığı gerçeğini önemsiz ayrıntı gibi bir kenara

bırakamayız.”[177] Anlaşılan Marcuse mevcut düzenin stabilitesinde ısrar ederken, burada da konuya geniş bakmıyor:

“Günümüz toplumu, sosyal bir dönüşümü engelleyebilecek durumda gibi. Yani; özü itibarıyla farklı kurumları kabul ettirebilecek niteliksel bir değişim, üretim sürecine kazandırılacak farklı bir yön, insan varlığının yeni bir biçimi, tüm bunları engelleyebilecek gibi. Sosyal dönüşümü engellemesi, ileri sanayi toplumunun belki en göze çarpan başarısı; “ulusal çıkarların” genel kabul görmesi; iki partili sistem; çoğulculuğun çöküşü; güçlü bir devlette sermaye ve örgütlü işçilerin yanıltıcı anlaşması gibi konular, karşıtlıkların entegrasyonunu kanıtlıyor. Bunun, bu başarının hem sonucu, hem de önkoşulu olduğu açık.”[178] Fakat bu karşıtlıklar gerçekten entegre edilmiş midir? Bütün kapitalist sanayi toplumlarında, tekellerin ve onların yönettiği hükümetlerin izlediği sendika karşıtı bir siyaset vardır. Egemen sınıf, işçi hareketinin giderek daha hissedilir olan ve beklenen direnişine diktatörce eğilimlerle karşılık vermekte ve toplumun demokratik kampında yeni direnişlerin ortaya çıkmasına neden olan ihtiraslarla hareket etmektedir. Böylelikle, kapitalist toplum içerisindeki sınıfsal gerilimler bilince çıkarılmakta ve bu yolla da keskinleşmektedirler. Marcuse’un sanayi toplumunun stabil olduğu yönündeki değerlendirmelerinin karşısına, siyasi mücadele deneyimlerinden çıkardığımız başka bir kanıtı koyabiliriz:

“Burjuva ekonomisinin krizi çok derindir. Tekelci devlet kapitalizmi sisteminde, egemen sınıfların geleneksel yöntemlerle çözemeyecekleri yeni sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bugün her şeyden önce en büyük ülkelerde, ekonomi yönetiminin merkezileştirilmesi sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu merkezileştirme, büyük tekellerin çıkarları doğrultusunda, üstten bir programlamayla ve devlet müdahaleleriyle gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu sorun bütün Batıda gündemdedir. (...) Demokrasi mücadelesi bu çerçevede bugüne dek olduğundan farklı ve daha somut bir içerik kazanmakta; ekonomik ve sosyal yaşamın gerçekliğiyle daha fazla ilintili bir içerik. Çünkü kapitalist programlama, anti-demokratik ve otoriter eğilimlerle el ele vererek ilerlemektedir. Bu eğilimlerin karşısına, ekonomi yönetiminde de demokratik bir yöntem konulmalıdır.”[179] Buraya kapitalist sanayi toplumunun uyumlu örgütlenmediğini eklemek gerekir. Çelişmeli çıkarların kabul ettirilmesi sırasında birbirine karşıt yayılmacı hareketler ortaya çıkmaktadır. Bunlar arasındaki rekabet, Marcuse’un iyimser değerlendirmesinin aksine, kaçınılmaz olarak hayat standardı üzerinde

baskı oluşturarak tüketimin azalmasına ve daha yeni uyandırılmış ihtiyaçların esirgenmesine yol açacaktır.

Kendi iç çatışmalarını dışarıya yönlendirerek, savaş tehditleri eşliğinde kendi karşıtlıklarını manipüle edilebilir bir birliğe dönüştürmek, bünyesinde çatışmaları barındıran bir toplumun klasik çıkış yoludur. II. Wilhelm'in Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması karşısında sarfettiği şu sözler, bu eğilimin paradigmatik özelliğini ortaya koymaktadır: "Ben artık taraflar[180] bilmem, benim için sadece Almanlar vardır!" Bu ulusal birlik çağrısıyla, canlandırılan silah sanayisinin üzerinden sağlanan geçici ekonomik boom görüntüsü bütünleşmektedir. Bu görüntüye Marcuse da aldanarak, "ilerlemiş sanayi toplumu, tehlikeyi ebedileştirerek daha da zengin, büyük ve iyi olmaktadır" der ve şöyle devam eder:

"Savunma yapısı, çok sayıda insanın yaşamını kolaylaştırmakta ve insanın doğa üzerindeki egemenliğini genişletmektedir."[181] Bu gerekçe de, kapitalizmin çağdışı kalmış fikirler koleksiyonundan alınmıştır. Savaş harcamalarını karşılamak üzere, büyük sanayi ülkelerinin sivil sektörde yaptığı kapsamlı kısıtlamalar, toplumun savunma yapısının onun stabilitesini güçlendirdiğine dair tezi çürütmektedir. Ve tam tersine, uzun vadede egemen sisteme duyulan güveni ve sistemin iç sağlamlığını sarsan ekonomik sorunlara yol açmaktadır.

Dışarıya yönlendirilmiş çatışma, dolaysız olarak mevcut egemenlik sistemi üzerinde yıkıcı bir etki yapar. Vietnam Savaşı, mantıksal bakımdan ortaya konabilecek bu bağlamı, ampirik olarak da doğrulamıştır: Dışa yönelik saldırganlığın neden olduğu kurbanlar, ülke içerisinde genel bir baskı oluşturmuş ve çoğu kez de kişisel acı olarak yaşanmıştır. Ahlaki olmadığı açıkça görülebilen bir savaş tarzıyla savunulduğu iddia edilen değerler arasındaki çelişki, eleştirel bir tutumun gelişmesine yol açmıştı. Egemen katman, eleştirel yaklaşımlar karşısında vuruculuğunu koruyabilmek için, kendi gerçek yüzünü ortaya çıkaran terörist araçları hazırlamaya koyulmuştu.[182] Böylesi açıktan terör, sadece onun dolaysız olarak hedefledikleri üzerinde etkili olmaz; tersine şüphe, muhbirlik ve yıldırma üzerine kurulu bir sistem olarak yurttaşların büyük bölümüne, aslında hepsine yönelir.[183] "İyi niyetli" manipülasyon, kriz anlarında tehlikeli ve acımasız bir baskıya dönüşür. Tahakküm sisteminin irrasyonalliği gün yüzüne çıkar ve artık tam da sistemin önceleri

konformizm ruhuyla şekillendirdiği rasyonalizmin eleştirisinin konusu olur. Diyalektiğin köstebeği mevcut düzenin toprağında yaşamakta ve kendi yeraltı yollarını deşmektedir. Tahakküm, günün birinde baskıcı niteliğini açığa vurmadan ve böylece kendisine karşı direnişi kışkırtmadan yapamaz. Baskıyı hissedilmez kılan evrensel manipülasyon; ancak refahın korunması varlık mücadelesine başarı görüntüsünü verdiği ve sınıfsal konuma ilişkin bilinci uyuşturduğu zaman başarılı olabilir. Diğer taraftan sınıf bilinci; manipülasyonun ancak refah temelinde işlemesi durumunda kötürümleşecektir. Refah ise; ihtiyaçların manipüle edilmesi ancak sürekli artan bir tüketim talebini yaratırsa ve sınıf mücadeleleri üretimi sarsmadığı sürece korunabilir. Görüldüğü gibi, kapitalist toplumun stabilitesi, kendisini, sistem içinde kalınarak yapılan bir inceleme karşısında bile son derece kırılgan bir denge olarak gösteriyor. Bir denge ki, koşulların küçük çaplı bir değişimiyle dahi bozulmaya yatkın.

Gerçek o ki, kapitalist, yani kâr artışı üzerine kurulmuş bir ekonomik düzendeki bu gereksinim yaratma, tüketim ve üretimden oluşan eksiksiz döngü, sadece yayılmacı bir ekonomi politikasıyla eritilebilecek sabit bir aşırı üretime yol açmaktadır. İleri düzeyde sanayileşmiş bir kapitalist toplum, daima satış yapabileceği yeni pazarlara ihtiyaç duyar. Yani kesintisiz bir genişleme sürecinde bulunmaktadır. Ancak bu sürece doğal sınırlar konulmuştur. Bu sınırlara ulaşıldığı anda, çatışma durumları ortaya çıkmakta: İlkin; tam da ekonomik gelişme boyunca aslında gidişatın serbest bırakılması halinde kaldırılması gereken bağımlılıkları yaratma ve koruma zorunluluğu var. Yeni-sömürgeci uygulamalar ve bağımlılığa mahkûm edilmiş ulusların tepkileri bunun sonuçlarıdır. İkincisi; yaklaşık aynı güçte olan ve birbirlerini, uğruna savaşılan pazarın dışına atmaya çalışan ekonomik gruplar arasında rekabet savaşları meydana gelir. Altta kalan artık stabiliteden yararlanamaz, duruma göre ulus devletin yardımlarından yararlanılır; sistem içinde, onun çöküşünü hızlandıran çelişkiler ortaya çıkar. Üçüncüsü; evrensel bir aşınma ekonomisi sürdürülür. Bu, silah üretiminde ve bunun silahlı çatışmalardaki kullanımında kendi sübabını yaratır. Ancak silahlanma için daha fazla harcama ve savaşlar, genele yayılması gereken ekonomik yüklere neden olur. Sistemin krizinin yarattığı sonuçları etinde-kemiğinde yaşamak, kişisel olarak acılara katlanmak zorunda kalan insanların sayısı giderek kabarıklaşır. Bu kriz görüngülerinin ayırt edilebilir olması, sadece bir zaman sorunudur –ama sonsuza dek

varlıklarını manipülasyon yoluyla gizlemek mümkün değildir. Çünkü manipülasyon da, bireylerin yaşadığı isteksizlik duygularının birikmemesine bağlıdır.

Marcuse, stabilite tezini şöyle formüle etmişti:

“Örgütlü kapitalizm, giderek artan ölçülerde mal ve hizmetin üretildiği ve bunların düzenin sınırları içindekiler tarafından tüketildiği bir toplumu ifade eder. Bu toplumda giderek daha büyük katmanlar açısından yapılan kol işi kolaylaşmakta, yaşam daha konforlu hale gelmektedir. Bu toplumda örgütler, fikirler ve farklılıklar çoğulculuğuna izin verilmiştir ve uygulanmaktadır. Bu toplumda, tüketim alanlarında toplumsal sınıfların asimilasyonu, ki bu asimilasyonun ölçüleri çoğunlukla abartılır, gerçekleşmektedir. (...) Benim hipotezim, stabilize ve entegre etme eğilimlerinin sadece ideolojik veya kıyıda kalan fenomenler olmadığı, sistemin tabanından kaynaklandığı yönündedir.”[184]

Buna karşılık şu tespiti yapmak gerekir: Burada ortaya konan, kapitalizmdeki birbiriyle çelişen eğilimler, sermaye birikimine hizmet etme uğruna insanın suistimal edilmesini sadece teorik olarak göstermemekte, pratikte de hissedilebilir kılmakta ve böylece sisteme karşı direnişleri tahrik etmektedir. Kırılgan denge bozulmakta; kriz hazırlanmaktadır. Marcuse’un stabilite tezi, sistemin yapısı ve eğilimleri tahliline dayanaklı değil. Sistem, kendi antagonizmasını kaldırmasını ya da uzun vadeli olarak dondurmasını sağlayacak bir araçtan yoksundur. Bu antagonizma, her türden manipülasyona rağmen, kaçınılmaz olarak kendini hissettirecektir.

İddianın yenilgisi

Marcuse’un en parlak dönemi, ortaya çıkmasından on yıl sonra soldu. 60’lı yıllarda dinleyicileri Berkeley ve Berlin’deki salonları tıklım tıklım doldururlardı, 1979’da, ölümünden birkaç hafta önce, Frankfurt’taki Römerberg Sohbetleri’nde ana konuşmayı o yapmıştı. Onun anti-otoriter taraftarlarının kalesi olan bu kentteki salonun yarısı boştu. Tezleri, pratiğin sınavını geçememişti.

Zaten işçiler hiçbir zaman, Marcuse’u kendi çıkarlarının ve mücadelelerinin savunucusu bir teorisyen olarak görmemişlerdi. Ancak onlar (sınıf olarak varlığı sahte solcu sosyal filozoflar tarafından seve seve

yadsınan işçiler), ekonomik gelişmenin kurbanıdırlar ve bu gelişmeden doğacak siyasi mücadelelerin öznesi olacaklar. İşçi sınıfının müttefiki olan aydınlar açısından Marcuse'un öğretisi hiçbir işe yaramaz. Bu ittifaka uzak duran aydınlar için ise, bu çok daha geçerlidir. Onlar açık burjuva ideolojisi zeminine geri dönmek zorunda kaldılar ve yüzlerini postmodernizmin irrasyonelliğine çevirdiler. Kapitalist sistemin ekonomik ve siyasi krizinden kaynaklanan ideolojik tartışmaların keskinleşmesi safhasında, "Eleştirel Teori" bir oryantasyon yardımı sunmaz. Ancak dikkatlerin dağılmasına, görünüşte devrimci yanılmalara hizmet edebilir. Baskıcı olmayan bir kültür (Marcuse), kurtuluşçu şehvet (Alfred Schmidt), tahakkümden serbest tartışma (Habermas) ütopyaları –hepsi "Frankfurt Okulu" temelinde ortaya çıkmış–, irreel ve tarihten yoksun ideolojilerdir. Zaten tarihsel somutluk kazanmaları için, felsefenin sınıf mücadelesinde taraf olması gerektiği anlayışını benimsemeleri gerekirdi. Ancak düşünceler işte tam da burada ayrışıyor.

Marcuse, *Felsefe ve Eleştirel Teori* başlıklı temel makalesinde şu belirlemeyi yapmıştı:

"Verili bir durumun değiştirilmesi felsefenin meselesi değildir." Horkheimer ve Adorno gibi onun için de felsefe, sadece mevcut olanın eleştirisi olarak kaldı sonuçta. Fakat buradan kalkarak pozitif bir değişim için esin kazanılamaz; salt negatiflik yılgınlığı aşamaz. Elbette felsefenin görevi, maddi bir güce dönüşerek ilişkilerin verili durumunu değiştirmektir. Bu güce sadece ve sadece kitleleri sardığı zaman erişebilir.

Kavramın Çözülmesi

“Eleştirel Teori”nin Mantıksal-Ontolojik Sonuçları

Çeviren: Olcay Geridönmez

I.

1) Frankfurt “Sosyal Araştırmalar Enstitüsü”nün, mültecilikten dönüşünden sonraki faaliyetiyle bağlantılı ve bu faaliyetin ortaya çıkardığı, “Frankfurt Okulu” olarak anılan, toplum bilimcilerle filozofları, belirgin üç kuşakta toplamak mümkün: Daha 1933’ten önce ve mültecilik sırasında Enstitü’ye dâhil olan grup. Başka bir ifadeyle, Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno’nun temsil ettiği “kurucu kuşak”; yani “Eleştirel Teori”nin babaları (daha geniş çeperinde Herbert Marcuse ve Alfred Sohn-Rethel de bulunur). Horkheimer ve Adorno’nun ilk dönem öğretim faaliyetinin harekete geçirdiği ve bugün ellili yaşlarını süren kuşak. Bu kuşaktan Jürgen Habermas ve Alfred Schmidt, Frankfurtlu hocalarının derslerini vermeyi de üzerlerine aldı. Nihayetinde de, 60’lı yılların öğrenci hareketine az ya da çok katılmış, Hans-Jürgen Krahl ve Oskar Negt’ten Hans Georg Backhaus ve Helmut Reichelt’e, Hans-Dieter Bahr ve Peter Gorsen’e uzanan, daha genç bir kuşağın oluşturduğu homojen olmayan grup. Bu grupta sayılanların çoğunluğu, “*Toplum*. Marksçı Teoriye Katkılar”[185] adlı yayın organı etrafında toplandılar.

Şimdi bu üçüncü evrede, âdeta bir “Frankfurt Okulu Mirasçıları” şirketi olarak zuhur eden şey, her biri kendine özgü görünüm biçimi ve özelliklerinin zemini üzerinde, hiç de çelişkisiz sayılmayacak şekilde bir araya gelmiş teorik türevlerin bir yığışımıdır. Burada, yeni bir duyusallığın ve bu duyusallığın deneyimlerinden doğan yeni bir kamunun teorisyenliğini yapanlar var. Burada, Frankfurt’ta Mitscherlich Okulu ile Sosyal Araştırmalar Enstitüsü arasındaki işbirliğiyle desteklenen, ama dayanakları daha Marcuse’un “Eros and Civilization”unda[186] bulunan, psikanalizin toplum kuramı bakımından değerlendirilmesi gayesi vardır. Burada, “Sermaye Mantıkçıları”[187] vardır. Elbette Adornocu estetiğin müritlerini de unutmamak gerek.

“Frankfurt Okulu”nun torunları olarak hepsine aile özelliği veren ortak noktalarını araştırdığımızda, ana hatlarını Horkheimer’in ve Marcuse’un “Eleştirel Teori” üzerine makalelerinde, Horkheimer/Adorno’nun “Aydınlanmanın Diyalektiği”nde ve her şeyden önce de Adorno’nun “*Negatif Diyalektik*”inden alan –çoğunlukla artık bilincine bile varılmadan ortaya konup formüle edilen– temel felsefi görüşlere varıyoruz. Felsefi olarak Genç-Frankfurtçuların ardıllarıdırlar; ve eğer onlardaki felsefe tahribatı, bu sürecin bilim kuramı bakımlarıyla birlikte politik bakımlarını da açığa çıkaran bir biçimde yürütülmemiş olsaydı, ve bu sürecin burjuva dünya görüşüne eleştirel bir yaklaşım görünüşü altında onun çöküşünün bir momenti –yani burjuva ideolojisine içkin diyalektiğin bir momenti– olduğunu ortaya çıkarmasaydı, “ustalara”[188] yöneltilen verili eleştiriler karşısında, bunların adını hiç anmadan geçmek mümkün olabilirdi.[189]

2) “Frankfurt Okulu”nun mirasçılarının sürdüregeldikleri temel görüşleri görünür kılmak için, felsefi sistem oluşturmanın birkaç ana motifi üzerinde durmakla yetineceğiz: Tekil olanın genelle ilişkisi (tümeller problemi). Buna, varolan ile varolanın düşünmedeki ve özellikle de bilimsel teorilerdeki mantıksal formüllerle düzenlenmiş sureti ile ilişkisi dâhildir. Bu sırada mesele daima genel olarak mantıksal olanın konumudur; yani mantığın talep ettiği nesnenin özdeşliği ve tanımlanabilirliği ile onun, değişimle belirlenen zaman içindeki özdeşmezliği ile ilişkisidir.

Adorno, “Frankfurt Okulu”na başından beri egemen olan anlayışı keskinleştirerek, gerçek olan, asıl “nesnel” olan olarak özdeş olmayanı, salt görünüş, “öznellik” olarak değerlendirdiği özdeşliğin karşısına çıkarmıştır. İkisinin, geç dönem Platon’dan başlayıp Cusanus’a, Leibniz ve Hegel’den Marx, Engels ve Lenin’e dek diyalektik felsefenin tümü tarafından geliştirilmiş olan evrensel birliğini yeniden parçalamış ve diyalektik bir ilişkiden geriye yalnızca çelişkililiği bırakmıştır. Bunun ardında, çok gerilerde, üstü kapalı imalarda, artık düşünülmeyen aksine sadece mistik bir biçimde sezilebilen neredeyse teolojik bir kurtuluş ve uzlaşma fikri yatmaktadır.[190] Kavram haline getirilmiş olan; şeyleştirilmiş ve yabancılaşmış olarak kabul edilmektedir. Fakat Adorno açısından şeyleştirme ve yabancılaşma, ortadan kaldırılamayacak bir biçimde dünyanın varlığında verilidir ve ancak salt yadsımada çözülebilir. Yadsıma ise yalnızca tekil insan tarafından başarılabilir ve tekil insanda meydana gelebilir (çünkü aksi takdirde hemen yeniden bir nesnelleştirmenin vuku

bulması gerekir). Negatif diyalektik Stirner'in hükümsüz içselliğinde son bulur. Bu nedenle bilimlerle ilişkisinin belirlenmesinden de kaçınmak zorundadır.

Ne var ki, nihayetinde kişisel bir mistisizme ya da en azından benlikçiliğe[191] varmak zorunda olan bir temel felsefi anlayış, "Frankfurt Okulu" takipçilerinin kendilerine dair sahip oldukları anlayışla hiçbir biçimle örtüşmemektedir. Sonuçta "Eleştirel Teori" burjuva toplumunun ve onun ideolojisinin eleştirisi olarak geliştirilmiş, hatta kendi adına Marx'ın kurtuluşçu niyetlerini sürdürme iddiasındaydı. Horkheimer'in daha sonraki dine dönüşü, öğrencileri tarafından kesinlikle onun asıl başlangıç konumunun bir sonucu olarak kabul edilmemektedir.[192]

3) Metafizik karakterinin fark edilmemesi bakımından "Eleştirel Teori"nin yanlış anlaşılması, bu teori ilk evresinde –"Sosyal Araştırmalar Enstitüsü"nün, bilimlerin örgütlü gövdesi karşısındaki tali statüsünün de etkisiyle– felsefenin, bilimlere teorik temeller ve dünya görüşsel yönelimler sağlama görevinden kaçınabilmesi sonucunda kolaylıkla yayılma olanağı buldu. "Frankfurt Okulu"nun temsilcilerinin üniversitelerdeki ve araştırma kurumlarındaki örgütlü bilim üretimine dâhil olmalarıyla birlikte bu durum değişti. Şimdi, pozitif bilimlerin (temellendirmek için olmasa da) en azından eleştirisi için, negatif diyalektiğin araçları ve işe yararlığı konusunda hesap vermek durumundaydılar. Bu teori oluşumunun yapısına dair bilimsel-felsefi, ekonomi politik, sosyolojik analizlerle teorilerin, refleksiyonların yapılması gerekiyordu. "Eleştirel Teori"nin torunlarının, altında, kendilerini kanıtlamak ve geliştirmek durumunda oldukları baskı budur. Felsefe yapmanın arenasındaki ve tanıtlama stratejisindeki bu değişimi, Jürgen Habermas'ın toplam eserindeki aşamalardan izlemek mümkün.

"Toplum"un yazı kurulu, 1. cildin sunusunda, "birbirinden ayrılan iki çalışma düzleminin" varlığından –bunlar, "soyut-kategorik olarak, Marx'ın 'Kapital'de izlediği açıklama tarzını ve materyalist yöntemini yeniden kurma çabasında olan araştırmalar" ile "kendilerini açıkça politik ekonominin günümüzle ilişkili eleştirisi olarak tanımlayan ampirik çözümlemeler"dir[193]– söz etmesi, "Eleştirel Teori"nin 3. aşamasının yeni tematiğini açığa çıkarmaktadır. Açığa çıkan bir diğer şey de, bir yanda felsefi ve bilim-kuramsal temellendirme ile diğer yanda ampirik araştırma

arasındaki ilişkinin ucu açık, hatta belki de çelişkili olduğudur. Dikkatimizi artık, yeni durumun gerektirmesiyle "Eleştirel Teori"nin teorik yapısını yeniden düşünce süzgecinden geçirdiği ve diyalektik anlayışını açıkladığı ölçüde, felsefi temellendirmeye yoğunlaştıracağız.

II.

1) "Eleştirel Teori", formel mantıkla olan ilişkisini açık bir biçimde pek ender ele almıştır. Bunu daha çok, pozitivizmle tartıştığında yapmıştır. Adorno'nun genel olanın reel felsefi geçerlilik iddiasını reddeden yargısı, zaten mantığın konutlarını –ister aşkın olsun ister ideolojik olsun– görünüş alanına sürmek durumundaydı ve bunlara olsa olsa, düşünme ve bilgi edinmenin yöntemsel kuralları ya da buluşsal ilkelere sahip olma niteliğini teslim edebilirdi. Bir felsefenin mantığa sorması gereken sorular, yani "mantığın bir soybilimi"ne ya da daha da ilkesel olarak mantığın gerekçelendirilmesine dair sorular dikkate alınmadı.

Peter Bulthaup'un, soruna yargı teorisinden hareketle yaklaşan, kısa ama aydınlatıcı "İdealist ve Materyalist Diyalektik"[194] başlıklı tartışması, bu nedenle "Frankfurt Okulu"nun 3. evresinin çerçevesinde bir yenilik ve gerçek bir teorik genişleme temsil etmektedir. Yalın bir olgu, "mantık olarak tutarlı her gerekçelendirmenin evrensel yargılar" (160) içermesi, Bulthaup'u, evrensellik sorununa ontolojik açıdan bakmaya yöneltir. Yani, genellikler ile hareket etmenin gerektirdiği mantıksal sınıfların bağlamlılığının, nesne alanlarının reel bağlamlılığına karşılık gelip gelmediğini inceler. Politik olarak örneğin, bunun anlamı, "işçi sınıfı" terimi kullanılırken, işçi bireyler kümesine dair yalnızca soyut bir genelleme mi kurulduğu, yoksa kapsadığı tüm bireylerin toplamından nitel olarak farklı olan ve deyim yerindeyse kendi başına özünden farklı bir varlık [entite] oluşturan gerçek bir genellikten mi söz edildiğidir. (Bu örnek ışığında bu görünüşte "salt mantıksal" sorunun toplumsal önemi açığa çıkmaktadır.) Eğer Bulthaup, düşünmeye, yani tutarlı mantıksal gerekçelendirmeye, yalnızca bir "flatus vocis"[195] statüsü tanımakla yetinmek istemiyorsa, Adorno'nun nominalizmini sorgulamak zorundadır. Mantığı, sadece, gelişigüzel değiştirilebilen bir dil oyunu olarak kabul etmek istemiyorsak, reel-genelin –örneğin sosyal bir sınıf olarak ya da ekonomik bir toplum biçimlenmesi olarak– varlığı şarttır.

Bulthaup, anarşist olmak istemeyen bir bilim kuramının bu ilk postulatını kabul ederek, aynı zamanda bilim kuramının diyalektik karakterini de belirlemektedir. Ne var ki bu diyalektiği kazanmasının bedeli vardır; “Frankfurt Okulu” tarafından nefretle reddedilen ontolojiye, hiç olmazsa geçici olarak, yeniden bir yer açmak zorundadır. Bilimsel ifadelere, genel olarak bir hakikat ilişkisi atfedebilmek için (yani onların bir “hakikat değeri”ne sahip olabilmesi için), bunların mantıksal yapısının herhangi bir biçimde nesnelerin reel yapısına karşılık gelmesi gerekir.[196] “Bilimsel çalışma, biçimsel olarak, bir nesneler alanının nesneleri hakkında formüle edilen yargıların bir bölümü arasında tümdengelimci bir bağlamın kurulmasıyla karakterize olur... Buna göre bilimsel çalışmanın bir önkoşulu, bir nesneler alanı hakkındaki yargılardan oluşan tutarsız bir yığının olmasıdır. Bu önkoşul, nesneler alanının varlığına karşılık gelir.” (164) Bu nesneler alanının tutarlılığı –ki bu tutarlılık bu nesneler alanı üzerine geliştirilen teorinin mantıksal uyumluluğunun gösterilmesi dışında bir yolla ortaya konamaz–, eğer önceleri tutarsız görünen deneyimleri düzenleyen teori kendini deneyimde yeni baştan kanıtlayacaksa, gerçeklikte mevcut olmak durumundadır. (Her bilimsel teori, deneyimlerin ampirik olarak kanıtlanması gereken bir yorumudur.)

Bilimsel teorilerin mantıksal yapısının ve dünyanın nesneler alanlarının (bölgelerinin) ontolojik biçim belirleniminin zorunlu eşdeğerliğine dair (âdeta tanımlayıcı bir şekilde) edinilen kavrayış, kendisini aşarak bir adım daha öteye gider. Zira düşünmenin bilimselliğine ilkesel olarak nasıl sınır konulamazsa, yani düşünmenin her türlü nesnesinin bilimsel bir tarzda ele alınabilir olması gerekiyorsa, aynı şekilde bir bütün olarak dünyanın mantıksal biçim belirlenimliği de (âdeta önsel olarak) konulmuştur.[197] Bu konulmuşluğu ve ondan çıkarılan teorik önermeleri, Hegel ile birlikte spekülatif olarak adlandırırız. Bulthaup şunu kabul etmektedir: “Sonlu bir sayıda adımlarla belirlenilmez geri gidişi[198] aşan sonlu bir özne spekülatif düşünür.” (161) Bu türden bir spekülasyon ifadesini, artık kısmi yargıların bağlamıyla oluşturulamayan, aksine deyim yerindeyse sui generis[199] evrensel yargılarda bulur.[200] (Örneğin “Gerçek bütündür” gibi önermeler bunlardandır.)

2) Şimdiye dek Bulthaup’u, içkin bir bilim kuramı fikrinden Hegelci mantığın (= diyalektik) temellerine ulaşan bir yolda izledik. Bu

konstrüksiyon tarzının ortaya idealist bir diyalektik çıkarıyor olması; bu sırada fikirden (burada: bilimlerin ideal gövdesinden) hareketle gerçekliğe (burada: dünyanın mantıksal durumuna) ilişkin çıkarım yapılması, henüz hata sayılması gerekmiyor. Çünkü spekülatif mantığın bu aşamasında, onu gerekçeleyen yansıma ilişkisi şimdiden öylesine aşikârdır ki, materyalist bir dönüşümü gerçekleştirmek mümkündür.[201] Bulhaup'un makalesinin başlığı bu yöne işaret ediyor olabilirdi.

Fakat hélas[202]: Tam da mantıksal ile ontolojik olanın yansıma ilişkisi sorunu kendini dayattığı noktada ve Lenin'in buna verdiği yanıtın teorik olarak dikkate alınması gerektiği noktada Bulthaup, "Frankfurt Okulu"nun sınırlamalarına itaat ederek, materyalist dönüşüme cüret edemez. Daha çok yapı-kuramsal bir biçimde bilimin ilk (temel) sorunu olarak, onun nesne alanının tespit edilmesini gördü. Bu sorun, bilimsel çalışmanın, bilimsel bilgi edinme sürecinin sonucu olarak kavranmaktadır.

Haliyle Bulthaup "tanımlama teriminin birden fazla anlama sahip olduğu"nun (165) tamamen farkındadır. Öznel idealist (Kantçı bilgi kuramının neticesindeki) bakış açısınca bu terimin anlamı, deneyimlerin örtüşmeyen bir kümesini, (aşkın) öznenin kategorik performansıyla özdeş kılmaktır. Bu arada Bulthaup, iç yapı sorununun Kantçı çözümünün kapalı teorik sistemlerin kurulmasına ve bunların içkin uyumluluklarını sınamaya elverişli olduğunu, ancak bunların hakikat muhtevasına dair hiçbir fikir veremediğini, dolaysıyla da olsa olsa rakip teoriler arasında seçim yapmaya yarayan anlaşmacı kriterler oluşturulmasına olanak tanıdığını görür. Bulthaup, nesneler sınıfının tutarlılığı (ki bunlar nesne alanlarının mantıksal karşılığını oluştururlar) maddi koşullara (düşüncenin kendisi tarafından konulan ya da uydurulan nesneler söz konusu olmadığı sürece) sahip olduğunu kabul eder.[203] Bulthaup, "tutarlı, açık ve net olarak ayrışan sınıfların bir bütün haline birleştirilmesinin önkoşulu, nesne alanının örtüşen bir düzeni" (166) olduğunu tespit ederek yeniden materyalist bir bilgi kuramına yaklaşır. Bu kuram, doğal dünya anlayışıyla uyum içerisinde, nesne alanlarını bilim kuramsal olarak kurma olanağının temelinin dünyanın ontolojik birliğinde bulunmasından hareket eder (bunu savunmak da yansıma teorisinin görevidir). Homojen olmayan bir bütünün birliği şu anlama gelir: Yapılandırılmışlık. Fakat tek dünyanın yapısı, onun bölgeler halinde bölümlenmesini tasarlar; öyle ki nesne alanlarının sınırlarının çizilmesi (tanımlanması) gelişigüzel sınırlar değildir. Bu

durumda “bölgesel ontolojiler”den söz etmenin haklı manası vardır. Bulthaup’un canlı dünyanın kuruluşuna dair örneği bunu tanıtlar: “Biyolojinin nesneler alanı, türlerin nesnelerini, örneklerini ortaya çıkaran türleşme süreçleri aracıyla düzenlenmiştir.” (166)

Ne var ki Bulthaup, işaret ettiği yönde ilerleyip türleşme süreçlerinin biçim belirlenimliğini incelemez; bu onu, mantıksal olanın diyalektik yapılanması sorunlarına, dolayısıyla da doğanın diyalektiği sorunlarına sevk edecekti. Aksine Bulthaup, “doğanın özgülleşmesi”ni (Kant) doğuran türleşme sürecini, mantısal bakımdan, biyolojik bilimin bölümlenmesini belirleyen sınıflandırma şemasına eş tutar. Fakat sınıflandırma terimlerini özdeşleştirerek elde ettiği tek şey, nesne alanlarının sabit sınırlarıdır. Bunlarsa, katı genellikler, arbor porphyriana[204] tarzı katı uyumluluk ve bağımlılık ilişkileridir. Tam da bu yüzden “türlerin gelişiminin reel sürecini” (168) kavrayamaz; ve süreçselliği, yani özdeş ve özdeş-olmayanın özdeşliğini resmetmek, tanımı gereğince yalnızca kesinlikle özdeş olan *ya da* özdeş-olmayanla ilgilenen mantığın görevi de değildir.

3) Bulthaup, *mantıksal nedenlerden dolayı*, kendini, reel-genel olanı kabul etmek, yani Adorno’nun kararlı nominalist bakış açısını terk etmek zorunda hisseder. Ne var ki doğadaki reel-genelin varlığını kavram, yargı ve sonuçtan türettiği için, gerekçelendirmesi, karakteristik özelliğini sınıflandırma modelinden almaya devam eder. Genele “yükselerek”, bu geneli yalnızca “içini boşaltan” (yani her defasında özel ve tekil olanın belirlemelerini dikkate almayan) soyutlama yoluyla elde eder. Böylelikle genel olanı soyut bir genele, sonuçta da varolanın biçimsel ontolojik kavramına dönüştürür (ens qua ens): “Bir özneden, zaman içerisinde sezginin[205] nesneleri olarak birbiri peşi sıra algılananlardan; nesnelerin miktarı sonlu ama çok da az sayıda tutulmadığı takdirde, seçilim olmaksızın, her zaman yalnızca görüşün nesneleri sınıfını, yani, bir şey ya da varolan şey sınıfını oluşturmak mümkündür.” (166) Ne var ki, eğer, her türlü olası özelleşmeyi potansiyel olarak barındıran –örneğin daha klasik metafizikte Spinoza’nın töz kavramında olduğu gibi– bir “ilk varolan” kavramını kullanmaya razı değilse, bu içi boş, varolan şey kavramından hareketle özgül farklılıkları türetmesi mümkün değildir. Bulthaup, Engels’in doğa diyalektiği anlayışını böylesi bir töz-monizmiyle itham eder: “Engels’in propaganda ettiği katı monizm, doğa tarihsel süreçte canlıların farklılaşmasının açıklamasında duramadığı için, aksine, canlıların

oluşumunu anorganik maddelere ve bunları da maddeye ve onun hareket yasalarına dayanarak açıklamak zorunda olduğundan, sonunda madde, kendi kendini farklılaştıran canlı maddeci [hilozoist] bir ilke olarak kalır, ve materyalizm, sadece ve sadece bu ilkenin farklı bir tanımlanmasıyla idealizmden ayrılır." (168)

Burada, Bulthaup'un, diyalektiğe giden yolu daha en başından ıskaladığı açıklık kazanır. Bir diyalektik materyalist, Bulthaup'un, bir "ilk ilke"nin oluşturulmasına karşı yöneltilen idealizm suçlamasını reddetmeyecektir; yalnız, bunun Engels ile hiçbir alakası yoktur. Zira Engels'in tam da yapmadığı şey, madde kavramını, iç boşaltan soyutlamalar aracılığıyla bir genele yükseltip oradan yeniden özeli türeten bir formel mantık yoluyla kurmaktır. O daha çok Hegel'in somut kavramından hareket eder; bu kavrama göre, tekil, dolayımlı bir şey olarak aslında her zaman bir geneldir. Lenin bu görüşü, doğru bir biçimde, diyalektiğe ulaşan bir anahtar olarak kavramıştır.[206] Materyalist bir diyalektiğin yapması gereken, Hegel'in tin olarak kabul ettiği ve dolayısıyla ideal bir biçimde sonlu bir modelde kapsayabildiği, bütün dolayımların birliğinin nasıl, gerçekçi bir biçimde – her bir felsefi sisteminin yalnızca özel, tarihsel bakımdan bir suretini resmedebildiği– maddi dünya-süreci olarak düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaktır. [207]

Buna karşılık, Bulthaup'ta, modeli olarak evrim teorisini aldığı doğanın diyalektiği, mantığın temel biçimlerine indirgenir: "Buna göre nesneler alanının ontolojik yapısı, kavram, yargı ve sonucun mantıksal biçimlerine eş olurdu." (168) Fakat buradan çıkacak sonuç, yalnızca, tekil olanın ilkesel olarak çözülmesine neden olan kötü bir Hegelcilik olurdu.[208] Bulthaup, diyalektiği mantığın yalnızca bir momenti olarak ele alarak, onu kafasının üzerine diker ve böylece ardından onu idealistçe hareket etmekle suçlaması mümkün olur. Fakat bunu yaparak diyalektik materyalizme halel getirmez. Çünkü yansıma teorisindeki varlık ve bilinç ilişkisine dair diyalektik materyalizmin açıklamasının yerine, ilkelerden oluşan bir tümdengelim modelini eleştirisinin nesnesi haline getirmiştir.

4) Bulthaup, sınıflandırma mantığı modelini esas almasıyla, evrensellik kavgasının çözümlenemezci savlarına geri düşer; ve bu geriye düşüşün zemini, anlaşılacağı üzere, Adorno'nun metafizik bireyselciliğinde, bilgi kuramsal nominalizminde ve genel olarak "Frankfurt Okulu"nda bulunur.

Tekilin bir türün, cinsin vb. genelliğine altlanması, tekilin varlığının mantıksal olarak farklı kaldığı ve varlıksal olarak etkilenmediği bir düşünme eylemidir her zaman. Doğa, bize sadece görüşte şu ya da bu olarak verili bulunan bütün tekilerin bir yığışması (aggregatum) olarak kabul edilirse, o halde gerçekten de düşünme ve doğa, ayrı uçlara düşer ve birinin diğerine uygulanmasını, adaecquatio intellectus ad rem'i[209] açıklamak için bilgi kuramının çabalarına ve eğip bükmelerine ihtiyaç olur. Hegel'in diyalektik hareket noktası tam da, düşünmenin ilk eyleminde, düşünme ve varlığın birbirlerinden koparılmasından kaçınmak olmuştur. Bunu, "Tinin Fenomenolojisi"nin başında, görüşte verili bulunan tekilin kendisinin bile –dolayımlı olarak– bir genel olduğunu gösterdi. Tekil, böylelikle kendini özelleştiren genelin varolan görüngüsü olarak ortaya koyar. Tekilin özü, genelin özelliğidir; genel kendisinin ve karşıtının –özelin– türü ise, özel; genelden farklı ve ayırt edilebilir olması itibarıyla, genelin bir özelliğidir. (Burada diyalektiğin, mantıktan farkını açığa çıkaran ve diyalektiğin kapsayıcı karakterini gösteren bir biçim belirlenimi saptanmaktadır.)

Buna karşılık sınıflandırma mantığı, farklılaştırarak genelden özel üzerinden tekile ulaşan arbor porphyrica şemasında, özel ve tekil olanın mantıksal farklılığını, yani tekilin (özel ve genel karşısındaki) diğer ontolojik statüsünü, ifade edemez. Adorno bunu pekâlâ kavramış ve bu nedenle tekilin katı ontolojik önceliğinde ısrar etmiştir. Gerçi bunu yaptığı için, düşünmeyi (ve onunla birlikte de mantığı), varlıktan koparması ve görünüş alanına sürmesi gerekiyordu; düşünme ise burada, en iyi durumda görünüşü parçalayabilir (eleştirel olarak ortadan kaldırmak) ama varlık'ın pozitifliğine ulaşması mümkün değildir.[210] Bulthaup ama, mantığın geçerliliğini (sınırlamalarla da olsa) kurtarmak arzusundadır. Kendini onun formel yapısına teslim eder ve hemen, tekil olan ile özel olan arasında artık belirgin bir ayrım gözetmeyerek burada takılır kalır. "Düşünme, 'bizim için yabancı, öte tarafa ait bir şey' olmaması için doğayı özümsemenin teorik biçimidir, fakat düşünme doğanın kendisinden farklı bir şey olarak kalır. Düşünme, eğer genel tarafından kurulmamışsa, özel olanda sadece geneli kavrar." (169) Buna göre tarih artık, tekillerin etkileşimi olarak kabul edilemez: Ondaki genel olan, salt görünüştür ve egemenlik ideolojisidir; tekilse düşünme için erişilmezdir, irrasyoneldir. Geriye, tekilin, öznelin, genelin nesnelliğine ve zorunluluğuna karşı (aciz) isyanı kalır. "Düşünen ve

diğer varolan şeyler arasındaki bir varolan olan özne açısından ise başka bir varolan şey tarafından belirlenimi, isyan ettiği kör bir yazgı haline gelir." (170 vd.) Böylelikle, son ve biricik gerçekliğin tekil öznede, onun dolayımsız kendindeliğinde bulunduğu varsayımından hareket eden metafizik bireyselcilik ve öznelcilik neticede "maceracı isyan" tutumuna varır.[211]

5) Hegel'in "Hukuk Felsefesi"nde geliştirilen burjuva toplumunun nesnel yasaları karşısında burjuva öznenin özerkliğini geri kazanmak isteyen "maceracı isyan"ın Hegelcilik sonrası biçimleriyle aldığı tutumun ilk örneklerini aradığımızda, Stirner'e kadar uzanırız. Ne var ki, temel felsefi tutum esas olarak, henüz devrimci olan burjuvazi, üretken öznelliğini, doğa ve tarihin nesnel koşulları karşısında özgürlük olarak güvence altına almak istediği anda geliştirilmiştir: Johann Gottlieb Fichte tarafından.

Dolaysıyla Bulthaup'un, meselenin özü itibarıyla (doğrudan bağ kurmasa da) tümeller ikileminden kaçınmak için, "özgürlük idealizmini", tanımlayıcı Ben'in aşırı öznelciliğini dayanak alması bir tesadüf olmasa gerek.[212] "Nesnesel faaliyet anlamında eylem, öz-bilinç ve şeyler arasındaki farkı tanımlar. Öz-bilinç eylemin önkoşuludur –zira eylem, faal özne olmadan düşünülemez– ve farkı koyan faaliyetin sonucudur." (171) Bilgi-nesnesinin aşkın yapısı toplumsal, teorik, politik olarak şimdi şuna dönüştürülmek isteniyor: "Eylem edimi" olarak yeniden yorumlanan "nesnesel faaliyet", Ben'in yeniden üretilmesinin maddi nesnelerini oluşturur. "Bilinçli nesnesel faaliyet, insanın doğa ile metabolizmasının gereklerini karşılamak zorunda olsa da, aynı zamanda bu koşulları değiştirmekte, yeniden üretimin koşullarını üretmektedir." (171) Doğa, Ben'in özgür öznelliğinin ona kendi yasasını –Manici-bilinirci düalizmin dirilişi– dayattığı karanlık, kavramsız bir madde-zemin haline getirilmektedir. Marx'ta "nesnesel faaliyet" terimi tam zıt anlamdadır: İnsanın faaliyeti, onun öznelliği, faaliyetinin yöneldiği nesnelerle dolayım içindedir ve bu dolayımlılık içerisinde kendisi de nesneseldir, toplumsal nesnelliktir.

Ben tarafından tanımlayan Ben-Olmayan; bu sabit söylemi, zanaat ve sanayinin maddi nesnelerine dayanarak sürdürmek mümkün değildir. Zanaat ve teknik, materyalin nesnelliğini, nesnelerin direncinde ve doğa yasalarının geçerliliğinde tecrübe eder. Böylece Ben'in (görünüşteki) özgürlüğü, tinsel üretimin (yine yalnızca görünüşteki) özerkliğiyle

sınırlanır: “Bu yalnızca, eğer üretken potansiyel, yeniden üretimin dolaysız koşullarıyla sınırlandırılmamışsa, tersine, kendini aynı zamanda saf insani üretimlerde, estetik ve teorik faaliyetlerde ifade edebiliyorsa mümkündür. Bu üretimlerde faaliyetin maddi nesnesi hükümsüz kabul edilir.” (171) Burada, tinin âleminde, –zanaat ve sanayi neden saf insani faaliyetler değildir ki?– önemsiz şeylerin âleminin yasalar halinde derlenmesi olarak mantık kendini gösterebilir. Ne var ki bunun bedeli vardır; gerçekliği değiştiremez, onu yalnızca yorumlayabilir.[213] Şimdi nesnelerin Ben tarafından özerk konuluşunun ideal kavramı olarak kabul edilen düşünme, diğer yandan yine doğadan, gerçekten varolan şeylerden koparılmış durumdadır. “Nesnenin önemsiz kabul edildiği tüm tinsel üretimler, kendilerini dışlarındaki nesnelerle iç dünyasına dalışlı bir ilişkiyle sınırlamak zorundadırlar” (171) Filozof, dışsal olanın önemsizliği konusunda kendini ikna ettiği sürece, kendini özgür ve özerk hissedebildiği fildişi kulesinde inzivaya çekilir.

Oysa fildişi kulesinin kapalılığı, kendilerini –ne kadar yanlış anlayarak da olsa– Marksizme dayandıran felsefe yapıcılarının tutumuyla bağdaşmaz. Özellikle, 60’lı yılların toplumsal çatışmaları ve öğrenci hareketinin etkisiyle politize olan ve Adorno’nun politik pratikten imtina etme tutumunu kabullenmeyen “Frankfurt Okulu” yandaşlarınınki. (Bu bakımdan Alman burjuvazisinin düşünürü Fichte’ye dönüp dayanma tutumu, ideolojik olarak tutarlıdır).

Ne var ki Fichte’nin faal Ben’i, tanımlanan Ben-Olmayan’dan mutlak bir biçimde koparması, Marx’ın, insanların tarihlerini –ama verili önkoşullar altında– kendilerinin yaptığı görüşüyle formüle edilen özne-nesne ilişkisinin diyalektik çözümüne el vermez. Burada özneye gerçek önkoşulları atlamasına olanak tanıyan, daha çok onun özerkliği imiş gibi görünür. “Reel özneler kendilerini, kendilerinden önce gelen bir nesnelliğe bağımlı bilirler. Özerklik talepleri ancak, varoluş koşulları, kendileri tarafından konulmuş koşullar olduğunda, kendi önkoşullarını kendileri belirlediklerinde yerine getirilmelidir.” (173) Marksizm ise tarihi “kendilerinin-yapması”ndan, yani somut tarihsel Böyle-Oluşumuz’un koşullarına değiştirici bir müdahaleden söz ederken, tek tek bireylerin eylemlerinin ilişkilendiği ve (tek tek öznelerin bireysel bilinci olarak değil) öz-bilince sınıf bilinci olarak ulaştıkları türleşme sürecinde toplumsal çelişkilerin bilinçli bir şekilde etkinleştirilmesini kasteder. Buna karşılık

Bulthaup, özerklik “delil”ini hileli bir yolla, mantıksal bir kuralın ontolojik kullanımı aracılığıyla elde eder. “Varoluş’tan onun koşullarına dair çıkarımda bulunmak mümkündür, koşullardan hareketle Varoluş’un zorunluluğuna dair çıkarımda bulunmak mümkün değildir.” (173) Bu elbette yalnızca, bizim sonlu aklımız, koşulların sonsuz niceliğini (yani varolan dünya), buradan rastlantısal olguyu tümdengelimli açıklayacak kadar eksiksiz idrak etmesi mümkün olmadığı için geçerlidir.[214] Bu nedenle bu kural metodolojik bir kural olarak kabul edilir. Fakat ontolojik olarak dünya, bir bütün halinde (her sonlu teoride yalnızca spekülatif ya da fikir olarak kavranabilir olsa da) eksiksiz bir koşullar bağlamıdır. Ve bu bağlam içerisinde, onun varlık hali, gerçek olan kadar olası olanı da kapsadığı için, dolayısıyla da hareket varlık’ın temel yapısı olduğu için, değişiklikler ve gelişmeler olabilmektedir. Bulthaup, idealist diyalektikle materyalist diyalektiğin ilişkisini belirlemeye girişmeden önce, mantıksal olanla ontolojik olanın karşılıklı yansıma ilişkisini dikkate almamış olmasının acı sonuçlarını yaşıyor yine. Çünkü idealizmin yarattığı görünüş, yalnızca, spekülasyonda ortaya konulan fikir, maddi dünya sürecinin bir yansıması olarak kavranması halinde, yani tersinden gerçekliğe çevrilebilmesi halinde “reel” olur. Yansıma teorisi diyalektiğin vazgeçilmez bir özüdür işte.

III.

1) Marx ve Hegel’in gerisine düşüp Fichte’ye ulaşan teorik gerileme ve bu gerilemenin hazırladığı (Fichte’deki devrimci öz-bilincin trajik iflasını, küçük burjuva dar kafalılığın maskaralığına kadar düşüren) Stirner’e dek varan politik gerileme, emperyalizm çağında, sınıflarının toplumsal düşüşünü ve erkini kaybetme ve çaresizlik deneyimini, dik kafalılığa ve hayal kırıklığına, isyankâr eleştiriye dönüştüren küçük burjuva ideolojilerin, şimdi gerçekten ortak felsefi eğilimidir. Varoluşçuluk ve “Eleştirel Teori” ve de anarşist ütopyalar bu eğilimde buluşmaktadır.[215] Burjuva özne kendini, Ben-Olmayan üzerinde çalışması şöyle dursun, tersine aşkın kudret kusursuzluğundan üreten tanımlayıcı ben olarak kabul ederek, özgürlüğünün görünüşünü (ki bu onun, meta pazarında toplumsal ürünün bireysel tüketicisi durumuna da denk düşer) özel varoluşunda sürdürmesi mümkün olmaktadır. Buna karşılık birey, baskı altına alınmaya karşı gerçek mücadeleyi, ancak ve ancak örgütlü sınıf mücadelesi biçiminde yürütebilir. Ancak bu mücadele içerisinde, özel varoluşunu, tarihsel hareketin yalnızca

bir momenti olarak kavraması ve böylelikle özgürlüğünü sınıf örgütünün disiplini içerisinde, gelişkin deneyim ve bilinç düzeyinde, yani işçi sınıfının öncü partisinde (üç kere Hegelci anlamda) kaldırması gerekir.

Ama tam da bu (en azından kısmi olarak), burjuva özel öznenin bireysel ihtiyaçlarının ve ütopik beklentilerinin aşılması, kişiliğindeki bir değişimi gerektirirdi ve öznelliğe yeni bir nitelik kazandırırdı. Bu türden dönüşümler elbette basit iradi kararların bir ürünü değildir, tersine toplumsal deneyimlerin (düşünmenin deneyimleri de dâhil) sonuçlarıdır. Eksikli deneyimler doğru teorik kavrayışın gelişimini engellediği gibi, yanlış teorik yorumlama kalıpları da deneyimlerin değerlendirilmesini engelleyebilir ya da hatalı yönlere sevk edebilir. Teorik açıklık ve bilimsel hakikat mücadelesi, sınıf mücadelesinin basit bir çeşnisi değil, tersine onun vazgeçilmez bir temel öğesidir.

2) Bu nedenle, “Eleştirel Teori”nin kötü gerçeklik karşısındaki öznel-idealist, kişiselci isyanı, basitçe geç burjuva toplumun eleştirel bilincinin gelişiminin bir varyasyonu değildir. Tam tersine kendi içinden eleştirinin karşıtını üretir; yani eleştirilen şeyin sağlamlaşmasını. O, görünüşte eleştiridir, çünkü kendisini hâlâ burjuva öz-bilincin içerisinde ikame eder ve onun evren ilişkisini, öznellik ilişkisini kaldırmaz. Bu arada burjuva öz-bilinç, özerkliğinin görünüşünü, toplumsal üretimin dolaysız kabullenilen özel görüngü biçiminin refleksiyon şekli olarak sunar. Öznenin kendiliğindenliği, yani Kant ve Fichte’nin idealizminde şeylerin nesnelliğinden kopuk cogitonun bilgi kuramsal olarak vazgeçilmez ve yegâne belirlenimi, pratiğe tercüme edildiğinde, irade eylemini, saf ve gerçek koşullardan kopuk olarak politik eylemin ilkesi haline getiren ve dolayısıyla göz ardı edilen gerçeklik karşısında iflas etmek zorunda olan katıksız kendiliğindenciliğe varır.

Pratikte başarısızlığa uğramak “Eleştirel Teori”nin cibilliyetinde vardır: Adorno bunun farkındaydı ve politik eylemden kaçındı. Horkheimer’den Alfred Schmidt’e değin, Schopenhauer geleneğinin yeniden etkinleştirilmesi, kullandığı materyalizm kavramını belirsiz mutluluk ütopyası olarak kabul etmenin ötesine geçemeyen bir teorinin politik olarak teslimiyetçi karakterine dair bir kanıtıdır. Bulthaup’tun sonu melankoliktir: “Materyalizmin hakikati, her zaman olduğu üzere insana yaraşır sosyalist bir toplum uğruna ümitsiz mücadeledir.” (176) Türleşme tarihinin bir hedefi

karşısındaki ümitsizlik ama özel hayata giden yolu öngörür. Maddilik bu durumda yalnızca, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde "yüreğin yasası ve münzeviliğin çılgınlığı" olarak tarif ettiği şeyde gösterir kendini. "Yalnız bu bireyin yüreği gerçekliğini, onun kendi için olmayı ya da onun arzusunu ifade eden eyleminde tanımlamıştır. Yalnız bu gerçeklik doğrudan genel olarak geçerli olmalıdır, yani, o hakikatte özel bir şeydir ve yalnızca genelin biçimine sahiptir: Onun özel içeriği, böylesi olarak genel sayılmalıdır... Fakat yürek ya da doğrudan genel olmak isteyen bilincin tekliği bu çarpıklığın ve tersliğin ta kendisidir."

Kendini kavramdan yoksun bırakan, gerçeklikle dolayımının ilkesini yitirmiştir; oysa özgürlüğünün doğabileceği tek şey bu dolayımdır. Genel ile beraber, sayesinde birey olacağı aracı da yitirir ve yalnızca us aracılığıyla kurtulmuş bir duyumsallığın değil, tersine kendiliğinden kurtuluşçu bir duyumsallığın varolabileceği görünüşüne aldanır.

Walter Benjamin – Yanlış Yerde

Çeviren: Z. Ece Kaya

Adorno ve eşinin övgüye değer bir katkısı, Walter Benjamin’i Alman faşistlerinin onu gömdüğü unutulmuşluktan 1955’te iki ciltlik seçmelerden oluşan bir baskıyla kurtarmaları oldu[216]. Almanca konuşulan [diğer] ülkelerden farklı olarak Benjamin’in hassas, kendini sımsıkı kapatan edebi tarzı zaten henüz okuyucu bulamamıştı.

Benjamin'in yüksek derecede entelektüel bir ayıklık ve tavır almaya hazır olma özelliği vardı. Bu özellikler, onu felsefi, edebi ve sanat eleştirisi bakımdan da karakterize eden o hızlı ve isabetli hüküm verme yeteneğini ona kazandırmaktaydı. Bert Brecht’in devrimci dramaturjik amaçlarını doğru anlayan ilk kişilerden biriydi: “Epik Tiyatro nedir?” başlıklı makalesi, şairin “Küçük Organon”una[217] bir çeşit hazırlıkmış gibi okunabilir. Benjamin, Alman estetizminin[218] kucağından korkunç bir kehanetin ateşten yazısının tırmanışını ilk görenlerdendi: 1930 yılında yazdığı Kommerell[219] eleştirisinde, sonra olacakları nasıl da sezmiş gibi! Polemiklerinde hiçbir zaman karşıtlarının konumlarına dil uzatmadı, ancak hiçbir zaman, George Kommerell, Haecker ya da her kime yöneltilmiş olursa olsun, eleştirel reddinden de taviz vermedi.

Benjamin’in, onu Marksizme götüren ve döneminin birçok düşünürüyle birleştiren yola 1924 sonrasında girişi motivasyonsuz değildi. Daha önceki düşünceleri mitik formüle edilebilir konuların etrafında dönüyorduysa da, bu düşüncelerde belirenin, burjuva düşünüşün faşizmde can çekişmesi öncesindeki sönümlenmesinde karakteristik olan irrasyonalizme o genel yönelimin olmadığını belirtmek gerekir. Mitik olan onun için, daha çok (şiddet eleştirisine dair makalesinde olduğu gibi) henüz adını koyamadığı toplumsal bir gerçekliğin simgesiydi. Gözleri açılır açılmaz, mitik konuşma tam da eleştirel ifade olarak kendini teyit etti. Böylece, ütopik içeriği henüz yeri saptanmamışken görülen bir kurtuluş gerçekliği olan dini ufuk da, içinde çözümü barındıran dünyevi bir perspektife dönüştü.

Benjamin’in ünü[220] ve etkisi, savaş sonrası ilk yayından sonra, özellikle 12 yıllık faşizm tarafından şekillendirilmiş üniversite bilimine bir alternatif

arayan öğrenciler olmak üzere, sol entelektüel çevrelerde hızlı bir şekilde yayıldı. Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Adorno'nun yönetimi altında Benjamin baskılarının yayın stratejisini belirledi. Ancak kısa sürede, burada Benjamin'in yazdıklarının değiştirildiği ve çarpıtıldığı ortaya çıktı. Marksizm geri plana itildi, edebiyat ve sanat eleştirisi Frankfurt Okulu'nun bir eklentisi olarak sunuldu. Bu eğilim, pek çok konuda Benjamin'i taklit etmiş olan Adorno'nun, Benjamin'in hocası ve yönlendiricisi olarak gösterilmesiyle saçmalığa dek yükseldi. Bu yayım ve yorumlama pratikleri, Benjamin'i tanıyanlar ve eski arkadaşlarının itirazlarına neden oldu.

Tartışmayı alevlendiren örnek, Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün dergisinin yöneticilerinin asıl versiyonu reddetmeleri üzerine iki kere yazdığı Baudelaire hakkındaki deneme oldu. Reddedilme nedenleri Adorno'nun 10.11.1938 yılındaki mektubunda açıklanmıştı, ancak ideolojik olarak örtülü bir şekilde. Bu nedenler, Adorno'nun ideal bir şifrelemeyi gerçeklere dayanan, materyalist –yani tarihi materyalizmin yöntemlerini kullanan– bir yoruma tercih edeceği düşünüldüğünde saydamlaşır. Adorno, dizilimi teorinin temel yapısını ortaya koyan toplumsal verilerin bir araya getirilmesi işleminin yerine, "bütünsel sürecin" aşkın tümdengelimini geçirmek istemektedir. Benjamin'in düşünüşünü Alman idealizminin alanına geri çekmek ve onun içinden yeniden Kantçı düşünüşü ortaya çıkartmak istemektedir. Adorno'nun Hegelci terminolojisi, kendisi de farkında olmadan, Benjamin'e karşı dile getirdiği "teori" talebinin derinliklerindeki Kantçılığın sadece üstünü örtmektedir: "[Yazdıklarınızda] göremediğim, ve materyalist tarih yazıcılığına dair üstelemeyle gizlenmiş bulduğum 'dolayım', tam da ama çalışmanızın ihmal ettiği teoriden başka bir şey değil. Teorinin ihmal edilmesi, ampirik bilgiyi kışkırtır. Bir tarafta ona yanıltıcı destansı bir karakter bahşederken, diğer tarafta işte sadece öznel olarak deneyimlenmiş olarak gündeme getirdiği fenomenleri asıl tarihi-felsefi ağırlığından eder. Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: Şeyleri adıyla anma doğrultusundaki teolojik motif, eğilimsel olarak, basit olgusallığın hayretle gösterimine dönüşür. Abartılı konuşacak olursak, çalışmanızın büyü ile pozitivizmin kavşağında konuşlandığını söyleyebiliriz. Bu yer lanetlidir. Sadece teori bu lanetli sessizliği bozabilir: Sizin kendi, acımasız, oldukça spekülatif teoriniz. İşte benim size karşı dile getirdiğim, aslında yalnızca bu teorinin kendi isteğidir (Mektuplar, 786)."

Adorno'nun Benjamin'e karşı itirazlarını, onun düşünme tarzının tersine çevrilmesi anlamına gelmelerine karşın, Benjamin'in kendisine istinaden, yani içkin eleştiri olarak sunması kafa karıştırıcıdır. Bu nedenle Benjamin de, 10.12.1938 tarihli yanıtının gösterdiği üzere, kendini tamamıyla yanlış anlaşılmış hissetmiştir. Karşısındakine yakınlaşma gibi kibar bir görüntünün ardında, Adorno'nun ilkesel olarak reddi apaçık ortaya çıkmaktadır:

"Kazandığım zaman, eleştirinizi temkinli olduğu kadar olağan şekilde tartma fırsatı verdi bana. Bu eleştirinin üretken olmadığını düşünmek şöyle dursun, anlaşılmaz da bulmamaktayım. Bu eleştiriye ilişkin görüşümü ilkesel olarak ifade etmeye çalışayım. Taslağı belirli bir eşkale göre taramış olmanızdaki anlaşılabilir sabırsızlık, sizi benim fikrime göre birkaç önemli parçada asıl konudan uzaklaştırmış... İşin konstrüksiyonu, kitabın ikinci kısmının esas olarak filolojik malzemeden oluşmasını gerektiriyordu. Bu 'çileci bir disiplin' olmaktan çok yöntemsel bir önlemdi... Başka şekilde ifade edecek olursak: yazarın filolojik yorumu, diyalektik materyalist tarafından Hegelci bir tarzda [ortadan] kaldırılmalıdır. Filoloji, bir metine okuyucuyu sihirli bir şekilde kendine odaklayan tek tek ayrıntılar üzerinden ilerleyen bakıştır... Eğer önceki çalışmalarımı hatırlayacak olursanız, filolojinin duruşuna ilişkin eleştirinin bende eski bir istek –ve özünde mitosa ilişkin eleştiriyle birebir aynı– olduğunu göreceksiniz. Eleştiri her defasında filolojik performansın kendisini provoke eder. *Seçilmiş Akrabalıklar*'ın[221] dilinde konuşmak gerekirse; eleştiri, konu içeriklerinin ortaya çıkartılmasında ısrar eder, bu içeriklerde içerilen gerçek ise burada tarihsel anlamda soyundurulur." (Mektuplar 791, 793, 794, 795)

Bu nedenle Baudelaire denemesinin düzeltilmesi Adorno'nun bahsettiği şekilde yapılmadı, teorik bir özet bakımından kısaltılmış bir malzemeyi ifade eden yeni bir yazı haline geldi. Sonra yazılan Baudelaire denemesi, düpedüz önceki bölümlerin bir devamı olarak okunmalıdır.

Benjamin'in düşünüşünü "farklı bir işleve sokma" denemesi –bu, Adorno'nun bakış açısının Benjamin'inkiyle karşı karşıya gelmesinde görülebilmekte–, elbette Benjamin kadar entelektüel yoğunluk ve dürüstlükteki bir yazarda *eo ipso*[222] başarısızlığa uğrayacaktı. Bu nedenle de Rolf Tiedemann, Benjamin'in felsefesi üzerine Adorno'nun danışmanlığında yazdığı doktorasında Adorno'yu; düşüncelerinin açıklığa kavuşturulması ve olgunlaşmasında Benjamin'e yardımcı olan bir öncü ve

yol gösterici olarak sunduğunda, bu kendi hocası için, Adorno'nun da görmezden geldiği, üstünkörü bir övgücülükten başka bir şey değildir. Hannah Arendt, bunun üzerine haklı olarak öfkeli bir şekilde tepki vermiştir:

"Tiedemann yukarıda adı geçen doktorasında, kendini kararlı bir şekilde hocası ve doktora danışmanı Adorno için öne atmıştır, yani onun Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün dergisi için yazılan taslağı ilk başta reddetmesini sahiplenmiştir. Tiedemann'a göre, Benjamin'e '(sanatsal-sosyolojik) bir yorumun üstün güvencesi tanınmadı.' Bugün daha da ileriye gidiyor. Benjamin'in Adorno'nun saldırısına karşı bu arada yayınlamış olduğu yanıtla hiçbir şekilde ilgilenmeden, iki Baudelaire metninin karşılaştırılmasının 'Benjamin'in ne kadar da Adorno'nun çekincelerini kendine mal ettiğini' 'kanıtladığını' (sic!)[223] iddia ediyor. Okuyucuya, Benjamin'in açıklanmış, gerçek duruşunu aktarmak yerine, Benjamin'in –anlaşılan kendisi gibi örnek bir öğrenci olarak– gerçekten de şaşırtıcı bir başarıyla, sanat sosyolojisinden tarih felsefesine 'Kopernik dönüşü'[224] gibi küçümsenemez bir adımı başlı başına gerçekleştirmek üzere, asıl şimdi 'spekülatif düşüncenin zahmetini' üstlendiğini iddia ediyor. İnsan bu asılsız iddiaları okuduğunda gözlerine inanamıyor ve bunların gereğinden fazla gayretli bir genç adamın saçmalıklarından daha kötü bir şey olmadığına gerçekten inanmak istiyor. Çünkü Adorno, akademik hayat içerisinde yer almayan Benjamin'in sahip olduğu –ya da olduğuna inandığı– tek öğrencidir... Neredeyse tamamıyla unutulmuş olan bir ölünün yazılarını örnek teşkil edecek şekilde yayınlayan Adorno'nun bugün, eskiden verilmiş, büyük ölçüde dönemin koşullarından kaynaklanan zarara, bir de kendini bu ölünün hocası konumuna yükseltmesi şeklindeki alayı ekleyeceğine insanın inanası gelmiyor. 'Kopernik dönüşleri'ne ilişkin eski üzücü anlaşmazlıkları yeniden gündeme getiren tumturaklı laflara, profesörlerin kendilerini önemli gösterme çabalarının benzersiz bir örneği olarak gülüp geçilebilir. Ancak, buna gerçekten de ihtiyacı olmayan bir dirinin, daha yaşarken karşısında çoktan zafer kazanmış olduğu bir ölünün üzerinden kendisinin övülmesine izin vermesi gibi bir durum söz konusuysa, bunlar ciddiye alınmalıdır." (Merkur 238, 57)

Helmut Heissenbüttel, Adorno'yu, Benjamin'in anlayışının eksiksiz bir aktarımını "sunmamış, hatta görünen o ki, amaçlamamış bile olmakla" (Merkur 228, 242) suçlamakta şüphesiz haklıdır. Heissenbüttel,

Benjamin'in daha sonra yazdıklarının saklı kalmış olduğunu söylemektedir. Bu şu ölçüde doğrudur ki, sunum şekli gerçekten de Benjamin'i bir materyalist diyalektikçiden ziyade, bir metafizikçi olarak göstermiştir. Okumak isteyen ve okuyabilen kimse, Marksist'i bulmaktaydı –ancak işte daha çok bir din felsefesi bağlamı içinde sarılmış olarak.

Heissenbüttel'in ikinci yazısı (Merkur 238, 179f.) Benjamin üzerine tartışmayı yayınsal tekniklere ilişkin alandan çıkartıp yeniden yorumsal alana getiriyor: Konu eserin kendisidir, harfler değil. Eserin kendi adına, ancak aynı zamanda Benjamin'in dünya tarihine ilişkin politik tutumu adına da, aynı şeyi başaramamış olan Adorno'nun kafasındaki ezoterik Benjamin resmine karşı itirazlar dile getirilmelidir.

Hayır, Benjamin Frankfurt Okulu çevresine dahil değildir, uzaktan bile benzerliği bulunmamaktadır[225]. Adorno ve uzmanları; Marksizmle birlikte, tarihsel materyalizmle bağıntılandırılması tam da Benjamin'in bir özgünlüğü olan tarihsel metafiziği de aforoz etmişlerdir. Benjamin'in kültür eleştirisinin *"Aydınlanmanın Diyalektiği"*nin bir yan ürünü ya da bunun eklentisi olduğunu varsaymak, düpedüz sahtekârlıktır. Horkheimer'in metafiziği salt sosyolojiye dönüştürmesi, Adorno'nun diyalektiği salt yadsımaya indirgemesi: Bunlar Benjamin'in amacının, dağınık yazılarının düşünsel merkezinin tam karşıtını oluşturmaktadır. Horkheimer ve Adorno Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nü anti-komünizmin ideolojik yeri olarak inşa etmeye başlarken, [Benjamin'in] Talmud'dan tarihi materyalizme, siyonizmden komünizme giden yolu çoktan tamamlanmıştı. Benjamin anti-komünizm için kendisini kullandırmadı, sonradan da bunun için alet edilemez.

[1] Carl Grünberg, Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi Arşivi), cilt I, Leipzig 1911, yayına hazırlayanın önsözü, sf. II. Aynı yerde Grünberg, "özel mülkiyet karşıtı öğretilerin yaşama geçirilmesine yönelik kitle hareketleri"yle ilinti kurar. Ama aynı zamanda, "egemen ekonomik, toplumsal ve hukuksal düzen çerçevesinde sırf sosyal reformları öngören" türleriyle de, yani her hâlükârda teorinin realize olduğu politik gerçeklikle ilinti kurar.

[2] Sosyal Araştırmalar Dergisi –çev.

[3] Max Horkheimer, Zeitschrift für Sozialforschung (Sosyal Araştırmalar Dergisi), Yıl I (1932), Önsöz sf. IV. (Bundan sonra aynı dergiden yapılan alıntılar ZfS + yıl ve sayfa numarası kısaltmasıyla belirtilecektir).

[4] Carl Grünber, Archiv I, sf. II.

[5] Max Horkheimer, ZfS I (1932), sf. III.

[6] Max Horkheimer, ZfS II (1933), sayı 2, sf. 161.

[7] “O zamandan beri yaşananlar nedeniyle yayınevlerinin, ne Librairie Félix Alcan kütüphanesi, ne de Presses Universitaires de France yayınları, yakın gelecekte sözlerini yerine getirme durumunda olmayacaklarını varsaymak gerekiyor artık. Bu nedenle, 1939 cildinin 3. Bölümünü ABD’de yayınlamaya karar verdik.” - Max Horkheimer, ZfS VIII (1940), sayı 3, sf. 321. Vurgular H. H. Holz’a ait.

[8] Hümanist mirası koruma mücadelesinin (aynı zamanda onun içsel çelişkilerinin eleştirisiyle de birleştirilmiş olarak) anti-faşist stratejinin merkezi konusu olduğunu, mülteci yazınının tamamı ortaya koymaktadır. Bu konuda örneğin Werner Mittenzwei'ın yedi ciltlik dönem eserine bakınız: Kunst und Literatur im antifaschistischen Exil (Anti-Faşist Mültecilikte Sanat ve Edebiyat), Leipzig 1978. Veya Hans Albert Walter, Deutsche Exilliteratur (Alman Mültecilik Edebiyatı), Darmstadt ve Neuwied 1972. Komintern'in VII. Dünya Kongresi kültür mücadelesine özel bir ağırlık vermiştir. Georg Lukács'ın edebi-tarihsel ve edebi-kuramsal eseri, 1933-1945 yılları arasındaki bu dönemde tümüyle klasik mirasın korunmasına öncelik verir.

[9] Heinar Kipphart'ın "J.R. Oppenheimer Meselesi Üzerine" (1964) adlı belgesel oyunuyla bilim ahlakının sorunları geniş bir kitleye sunuldu.

[10] Karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, “Mephistophelisches Denken” (Mephistovari Düşünme): Wilfried Schoeller (Yay.), “Die neue Linke nach Adorno” (Adorno’dan sonra yeni sol), Münih 1969, sf. 176 vd.

[11] Max Horkheimer, ZfS I (1932), sf. I.

[12] Friedrich Engels, “Dialektik der Natur” (Doğanın Diyalektiği), ME Eserler 20, sf. 307. Bu konuyla ilgili olarak karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, “Die Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs. Zu Friedrich Engels’ Begründung der Dialektik der Natur” (Bütün bağlamın bilimi. Friedrich Engels’in doğanın diyalektiğini temellendirmesi üzerine): DIALEKTIK 12, Köln 1986, sf. 50 vd.

[13] Max Horkheimer, ZfS I (1932), sf. I.

[14] Max Horkheimer, ZfS VI (1937), sf. 266.

[15] “Burjuva isyanı” olarak öğrenci hareketinin ortaya çıkışıyla ilgili olarak bkz. Hans Heinz Holz, “Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie (Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse, Neue Linke)” (Maceracı İsyan. Felsefede burjuva protesto hareketleri {Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse., Yeni Sol}), Darmstadt ve Neuwied 1976, sf. 249 vd.

[16] Max Horkheimer, ZfS VI (1937), sf. 271. “Marx’çı kategoriler” sözcükleri 1968 tarihli yeni basımda eklenmiştir. Metnin aslında bunlar bulunmuyor; cümle, “eleştirel düşüncenin çıkarları” hakkında, “onun etkisi altında ortaya çıkan kavramlar, günümüze dönük olarak eleştirel” olduğunu söyleyen cümlenin devamı olarak yer alıyordu.

[17] Buna paralel bir örneği Wolfgang Fritz Haug sunmaktadır. Haug’ın önemli eseri “Der hilflose Antifaschismus” (Biçare Anti-Faşizm), Frankfurt am Main 1967), Alman üniversite biliminin ideolojik bakımdan eleştirel analizini yapıyor ve tam da bu bilim içi eleştirel yönelimiyle üniversiteliler arasında genel bir politikleşmeye neden olmuştu.

[18] Erich Fromm’un Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’ndeki etkisi erkenden hissedilmeye başlandı ve Otorite ve Aile Üzerine Araştırmalar’ın (Paris 1936, yeni basım Lüneburg 1987) anlayışı üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Frankfurt Okulu’nun daha geniş çeperine elbette Psikanalizin Frankfurtlu temsilcileri de dâhildir; yani, her şeyden önce, “Babasız Topluma Doğru” (Münih 1963) kitabıyla ses getirmiş Alexander Mitscherlich ve ikinci nesilden Alfred Lorenzer “Psikoanalitik Bilginin Gerçeği” (Frankfurt am Main 1974).

[19] Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, “Dialektik der Aufklärung” (Aydınlanmanın Diyalektiği), Frankfurt am Main 1969 (bu baskıdan alıntılanmıştır) – 1. basım Amsterdam 1947 – ilk Copyright New York 1944.

[20] Age, sf. 1.

[21] Age, sf. 3.

[22] Max Horkheimer, ZfS II (1933), sf. 12.

[23] Max Horkheimer, ZfS II (1933), sf. 6. – Bu Hegel'in, daha Alman Anayasası üzerine yazısında değişim kabiliyeti olarak aktifleştirilen ve daha sonraki "hukuk felsefesi" formülasyonlarına dek sürdürülen us kavramıyla örtüşür. Karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, "Hegels Metaphysik-Kritik als Reflex der Französischen Revolution" (Fransız Devrimi'nin Refleksi Olarak Hegel'in Metafizik Eleştirisi). Kaynak: Manfred Buhr (yayına hazırlayan), "Französische Revolution und klassische deutsche Philosophie" (Fransız Devrimi ve Klasik Alman Felsefesi), Berlin 1990, sf. 268 vd. özellikle sf. 270-275. Ayrıca, Manfred Buhr/Jacques d'Hondt/Hermann Klenner, "Aktuelle Vernunft. Drei Studien zur Philosophie Hegels" (Güncel Us. Hegel Felsefesi Üzerine Üç İnceleme), Berlin 1985.

[24] Max Horkheimer, ZfS III, sf. 37.

[25] Agy.

[26] Age., sf. 41. Orijinal metinde “sınırlı bireyselci” ifadesinin yerine “sırf bireyselci” ifadesi kullanılmıştır.

[27] Age., sf. 36. Bu ifade şöyle devam ediyor: “Çeşitli aşamalarına göre bir değerlendirmeyi sağlayacak mutlak bir ölçüt olmasa da –despotluğun katılığının ve adaletsizliğinin yalnızca kendinden değil, aynı zamanda da egemenlik altında tuttuğu kitlelerin genel gelişim düzeyiyle açıklanabilmesi bile buna bir nedendir– en yeni çağda yine de sosyal fonksiyonunu, ilerici veya gerici niteliğini, icraatlarının genelin çıkarlarına ya da ayrıcalıklı bir azınlığın çıkarlarına uygunluğu belirler.” Eski Horkheimer’in bir eğitim diktatörlüğü konseptine yakınlığı şaşırtıcı gelebilir; 1940’tan sonra bu tamamen farklı olacaktır.

[28] Max Horkheimer, ZfS VI (1937), sf. 245 vd.

[29] Karşılaştırınız: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (Eserler), Moldenhauer und Michel Yay., Frankfurt am Main 1969, cilt III, sf. 27: “...bilginin yalnızca bilim ya da sistem olarak gerçek olduğu ve gösterilir olduğu.”

[30] Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Negatif Diyalektik), Frankfurt am Main, 1966, sf. 146.

[31] Horkheimer ve Adorno, görüşlerinin, postmodernist çözülme uygulamalarına ne kadar yakın olduğunu bugün görselerdi herhalde şaşırırlardı.

[32] Max Horkheimer, ZfS VI (1937), sf. 270. Orijinal yazımda “herhangi bir sakınca görmeden” yerine “özel bir katkı yapmaksızın” – “temel alır” yerine “temelini bulur” – “bu yoksunlukla” yerine “bu yoksunluğun varlığıyla” – “ortadan kaldırma” yerine “aşma” ifadeleri kullanılmıştır. Birkaç yıl öncesinde Horkheimer, Karl Mannheim’da tarihin anlamının bir mistikleştirilmesine gidildiğini kesin bir şekilde reddetmiştir: Ein neuer Ideologiebegriff? (Yeni bir ideoloji kavramı mı?), Grünberg-Archiv cilt XV, sf. 33 vd. Burada Mannheim hakkında şunlar söylenir: “Tüm belirsizlikle birlikte tarihin bu anlamı daha yakından tarif edilir. Bu anlam, ‘adlandırılamayan, meczuplarca daima hedeflenmiş olan’, yani, doğru anlayalım tanrısal olandır. Onu ‘dolaysız’ adlandırmak ve telaffuz etmek mümkün değildir, ama olup bitenle ‘herhangi bir ilişki’ içindedir.” Age., sf. 42.

[33] Herbert Marcuse, ZfS VI (1937), sf. 225 vd.

[34] Max Horkheimer, Grünberg-Archiv cilt XV, sf. 47 vd.

[35] Max Horkheimer, ZfS VI (1937), sf. 280 vd. Orijinal metinde: “de dahildir”; “içinde barındırır” yerine, “burada böylelikle içerir”; “eleştirisini ve mücadelesini” yerine “eleştiri ve mücadelenin varoluşu” ifadeleri kullanılmıştır.

[36] Sezgisel olmayan, tanıtlamaya dayalı -çev.

[37] Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Aydınlanmanın Diyalektiği), age., sf. 20.

[38] Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Negatif Diyalektik), agy., sf. 146.

[39] Herbert Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (Eleştirel Bir Toplum Teorisi Üzerine Düşünceler), Frankfurt am Main 1969, sf. 186.

[40] Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Negatif Diyalektik), agy., sf. 162: “Bu bakımdan özdeş-olmayan, şeyin kendi özdeşleşmelerine karşı kendi özdeşliğidir... Buraya yöneldiğinde düşünen ısrar, sözümona temsil ettiği genel yerine, kendi özü olan tekildedir.”

[41] Karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, Die Auflösung des Begriffs, Logisch-ontologische Konsequenzen aus der Kritischen Theorie (Kavramın Çözülmesi, Eleştirel Teori'den çıkan mantıksal-ontolojik sonuçlar). F. Deppe/W. Gems./H. Jung (Yay.), Marxismus und Arbeiterbewegung, Festschrift Josef Schleifstein zum 65. Geburtstag (Marksizm ve İşçi Hareketi, Josef Schleifstein'in 65. Doğum Günü İçin Kutlama Yazıları), Frankfurt am Main 1980, sf. 191 vd.

[42] Bundan sonra yapılan ve kaynağı özel olarak belirtilmeyen alıntılar, Max Horkheimer’in 1970’ten önce çeşitli gazetelerde yayınlamış olduğu röportajlardan alınmıştır.

[43] Michael Theunissen, Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie (Toplum ve Tarih. Eleştirel Teori’nin Eleştirisi Üzerine), Berlin 1969, sf. 18.

[44] Max Horkheimer, ZfS II (1933) sf. 1 vd.

[45] Age., sf. 13.

[46] Age. Buna karşılık metafiziğin dönüşümü onun, nesnesini tarihsel olarak değişen koşullar altında yeniden formüle etme kudretinin bir tanıtıdır. Karşılaştırınız: Jos Lensink, Het waagstuk von de omvattende rede, Kampen 1994, Hans Heinz Holz, De actualiteit van de metafysica, Kampen 1991. Hans Heinz Holz, Hegels Metaphysikkritik als Reflex der Französischen Revolution (Fransız Devrimi'nin Refleksi Olarak Hegel'in Metafizik Eleştirisi), agy.; Detlev Pätzold/Arjo Vanderjagt (Yay.), Hegels Transformation der Metaphysik (Hegel'in Metafiziği Dönüştürmesi), Köln 1991, Hans Friedrich Fulda, Hans Heinz Holz ve başkalarının katkılarıyla.

[47] Doğa diyalektiği açısından bu bağlam, insanın "eksantrik konumlanmışlığına" dayanır. Karşılaştırınız: Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch (Organik Olanın Aşamaları ve İnsan), Berlin 1928.

[48] Michael Theunissen, age., sf. 19.

[49] Max Horkheimer, ZfS II (1937), sf. 1 vd.

[50] Age., sf. 16

[51] Max Horkheimer, Kritische Theorie (Eleştirel Teori), Frankfurt am Main 1968, Önsöz, sf. XIII.

[52] Age., sf. X.

[53] Age., sf. XIII.

[54] Agy.

[55] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (Eserler), agy., cilt III, sf. 483 vd. “Wilhelm Meister”deki “güzel ruh”u göz önünde bulundurarak Karl Schlechta şunları yazar: “Küçük mutluluk yalnızca boyun eğişle, daralmayla ve daralma içinde meydana gelir... Tamamen duygu olan iç’in karşısında, aslında kayıtsız bir dış durur.” Karl Schlechta, Goethes Wilhelm Meister (Goethe’nin Wilhelm Meister’i), Frankfurt am Main 1953, sf. 27 ve 30.

[56] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, agy., sf. 486.

[57] Max Horkheimer:/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Aydınlanmanın Diyalektiği), age., sf. 93.

[58] Horaz, Carmina I, 22

[59] Jürgen Habermas, Die revolutionäre Hoffnung ist ortlos geworden (Devrimci umut mekânsız kaldı), 27.9.1985 tarihli haftalık gazete Die Zeit, Sayı 40, sf. 59.

[60] Ernst Bloch, Hegel-Marx’ın hayırlı çizgisinin karşısındaki Schopenhauer-Nietzsche’nin hayırsız çizgisinden söz ederdi.

[61] Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Aydınlanmanın Diyalektiği), agy., sf. 232.

[62] Son çaresinde –çev.

[63] İlk fikri. -çev.

[64] Herbert Marcuse versiyonundaki Eleştirel Teori’nin anarşizme ve ütopyaya yakınlığını daha önceleri açıklamıştım: Utopie und Anarchismus (Ütopya ve Anarşizm), Köln 1968.

[65] Karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, Philosophie der zersplitterten Welt. Reflexionen über Walter Benjamin (Parçalanmış dünyanın felsefesi. Walter Benjamin üzerine düşünceler), Bonn 1992, Bölüm IV, sf. 113 vd.

[66] Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Negatif Diyalektik), agy., sf. 203: “Resme tutunup bırakmayanlar, mistiğe saplanıp kalır; putperestlik.”

[67] Wolf-Dieter Gudopp, Martin Bubers dialogischer Anarchismus (Martin Buber’in Diyalogsal Anarşizmi), Bern/Frankfurt am Main 1975, sf. 67.

[68] Ernst Bloch, Geist der Utopie (Ütopyanın Tini): Gesamtausgabe (Toplu Basım), cilt III, Frankfurt am Main 1964: “Böylece, giderek yükseklere ışık saçan düşünce tarzının ütopik felsefesi; tamamlanmamışlıklar, mistik kariyerler ve gelecekten gelen giderek büyüyen ateş ışığı tarafından sarmalanmış ruha, daha yüksek düzenin bilinmeyenini, dostluk temelini, ilk sırrın bizzat kendisinin şimdi’de akan saklılığını, kısacası ruhsal taçlanmamızın yaratıcı bilinmeyenini açıklamaktadır.”

[69] Walter Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen (Tarih Felsefesi Tezleri), Tez IX: Werke (Eserler), cilt I, Frankfurt am Main 1974, sf. 697 vd.

[70] Age., sf. 704. Geschichtsphilosophische Thesen (Tarih Felsefesi tezleri), Ek B.

[71] Adamitik (Alm. adamitisch): Deyim, eski, 2. yy’a dayanan bir tarikata dayanır. Bu tarikatta, Tanrı tarafından yaratılan ilk insan Adem’e öykünerek dışsal olarak cennete bir yakınlık oluşturmak için tapınma eylemlerini çıplak olarak gerçekleştirdikleri bilinir. Çıplak anlamına da gelir.

[72] Beresina: Beyaz Rusya'da Dinyeper nehrinin 613 km uzunluğundaki bir yan koludur. Bu nehir dünyaca ününü Beresina Savaşı'ndan alıyor. Fransa-Rusya savaşı sırasında 26-28 Kasım 1812 tarihleri arasında Napolyon komutasındaki Fransız ordularının Çar I. Aleksander'in orduları karşısında Beresina nehri üzerinden 26-28 Kasım 1812 tarihleri arasında geri çekilmesine sahne olmuştur. Bu çarpışma, Napolyon'un ve Fransa-Rusya savaşının sonunu getiren en belirleyici yenilgilerinden biri sayılmaktadır. Bu çarpışmada 70 bin askerinden 30 binden fazlasını kaybetmiştir. Fransa ordusu 675 bin askerle çıktığı Rusya seferinden yalnızca 18 bin askerle ülkesine döndü.

[73]*Telos (Yun.):* Felsefede ve retorik geleneğinde amaç, hedef, erek anlamına gelir. –çev.

[74] Mefisto'nun ona ilk karşılaşmalarında kim olduğunu soran Faust'a verdiği yanıt. Mefisto, yanıtı anlamayan Faust'a yukarıda alıntı yapıldığı şekliyle bu söylediğinin ne anlama geldiğini açıklar ve devam eder: "Böylece sizin günah, yıkım, kısaca kötülük dediğiniz her şey, özümdür benim" (Faust 1, Çalışma Odası) –çev.

[75]*Eo ipso:* “Doğası itibarıyla, kendiliğinden” anlamına gelen Latince söz. –çev.

[76]*Neotomizm (Alm. Neuthomismus*): Neoskolastiğin temelini oluşturan ve Thomas von Aquin'in (1225.-1274) öğretisinin (tomizm) modern yorumuna dayanan teolojik düşünce akımı. Özellikle Dominikan Tarikatı'nda 17. ve 18. yüzyıllarda yaygın olan bu idealist felsefe, varoluşu doğa ve doğa ötesi üstyapı olarak ayıran Thomas von Aquin'in metafizik anlayışının 19. yüzyılda Cizvitler'in ve Papalık kurumunun etkisiyle sosyal ve entellektüel sorunlara dinsel çözüm aramak amacıyla yeniden yorumlanmasından oluşmuştur. Neotomistler, 20. yüzyılın ortasından itibaren fenomenoloji ve psikiyatrinin ulaştığı sonuçlardan faydalanarak metafizik felsefelerine bilimsel dayanak arama çabasına girişmişlerdir. –çev.

[77]*Philosophia perennis:* “Ebedi felsefe” anlamına gelen ve belirli felsefi görüşlerin zaman ve değişik kültürler boyunca varlığını devam ettireceğine olan inancı simgeleyen, genelgeçer ve ebedi “gerçek” varsayımını anlatmak için de kullanılan Latince söz. 19. yüzyılın sonlarında Neoskolastiğin temsilcileri Platon ve Aristo felsefelerinin ve Thomas von Aquin’in logos öğretisinin sentezinden “ebedi temel doğrular”a ulaşılabileceğini iddia etmişlerdir. Yazarın “philosophia perennis” sözünü kullanırken neotomistlere gönderme yapması da bundan kaynaklanmaktadır. –çev.

[78] Latince bilgi ediniminin iki yönü: *intentio recta* (düz odaklanmışlık) ile *intentio obliqua* (eğri odaklanmışlık); *intentio recta*'da kişi doğrudan dışındaki nesneye odaklanır; *intentio obliqua*'da ise, elde edilen bilginin kendisine. –çev.

[79]*Alm. Komposibilität, Lat. compossibilis* kavramı, Leibniz tarafından felsefi bir tanım olarak geliştirilmiştir ve olanakların birbirini içselleştirip kapsadığı *evrensel uyum* halini anlatır. Leibniz'e göre, insan düşüncesinin bu uyuma ulaşması her zaman mümkün değilken, dünya bu uyumu temsil eden her şeyin birleşimidir. –çev.

[80] Aperçu: Kısa, retorik anlamda çekici, metin haline dönüştürülmemiş, çoğu zaman felsefi söz. –çev.

[81]*Parataks (Alm. Parataxe, Yun. Parátaxis):* Aralarında bağlaç olmadan arka arkaya sıralanmış eşit önemdeki cümle parçaları ya da cümleler. Tersi hipotaks (Alm. Hypotaxe, Yun. Táxis), cümle içindeki yan cümleler anlamına gelir. Parataks ve hipotaks dilbilmsel terimlerdir. –çev.

[82]*SDS (Alm. Sozialistischer Deutscher Studentenbund):* Alman Sosyalist Öğrenci Birliği, 1946-1970 yılları arasında aktif olmuş politik öğrenci örgütlenmesi. Başlangıçta bağımsız, ancak sosyal demokrasiye yakınlık duyan bir öğrenci organizasyonu olarak kurulan SDS, üyelerinin sosyal demokrat partiden zorla uzaklaştırılmaları üzerine sola yönelmiş ve 60'lı yılların öğrenci hareketinde önemli bir rol oynamıştır. –çev.

[83]*Maniheizm (Alm. Manichäismus):* Üçüncü yüzyılda Pers İmparatorluğu'nda Mani tarafından kurulan dinsel inanış. Budizm, Hristiyanlık ve Babil kültüründen izler taşıyan maniheizmin temelinde, aydınlık ve karanlığı, iyi ve kötüyü, madde ve usu birbirine tamamıyla karşıt kutuplar olarak değerlendiren dinsel bir düalizm yatmaktadır. –çev.

[84]*Gnostisizm (Alm. Gnostizismus, Eski Yun. Gnosis):* Dinbilimsel bir tanım olan gnostisizm, 2. ve 3. yüzyılların dinsel gruplanmalarına verilen isimdir. Bu gruplanmalarla aynı bağlamda bulunan öğreti ve önermeleri betimlemek için de kullanılır. Gnosis şeklinde kullanıldığında kişiyi diğerlerinden üstün kılan gizli tanrısal bilgi anlamına gelir. –çev.

[85] Descartes’ın (1596-1650) bilgi kuramına göre gerçek bilgiye ancak şüphe yoluyla ulaşılabilir. Şüphe burada yöntemsel bir araç olarak kullanılmaktadır. Şüphe eden kişi düşünüyor demektir ve bu aynı zamanda şüphe eden bir bilincin varlığını kanıtlamaktadır. –çev.

[86]*Mimesis*: Taklit etme, öykünme, yansılama. –çev.

[87]*Penelope:* Antik Yunan Mitolojisi'ndeki karakterlerden biri. Odyseus'un sadık karısı Penelope, kocasının uzun süreli yokluğunda peşine düşen taliplerinden kurtulmak ve yeniden evlendirilmeyi geciktirmek için, kayınpederine kefen dikme bahanesiyle gündüz diktiği yerleri gece söküyordu. –çev.

[88]*Apori (Alm. Aporie, Yun. A poros):* Sokrates'in kendi bilgisizliğinin bilgisine dair çözülmez teorik önermesiyle bağlantılı olarak kullanılan ve felsefi bir çıkmazı ifade eden kelime. Retorik geleneğinde aporia, bir önermenin şüpheli olduğunu anlatmak için kullanılır. –çev.

[89]*Factum Brutum:* Açıklamaya yer bırakmayan çıplak gerçek anlamına gelen Latince söz. –çev.

[90]*Denominasyon (Lat. Denominatio):* Bir şeyin tanımlanması, betimlenmesi anlamına gelen denominasyon kelimesi, Hıristiyanlıkta mezhepleri anlatmak için de kullanılır. –çev.

[91]*Kararcılık (Desiziyonizm, Alm. Dezisionismus):* Karar anlamına gelen Latince Dezision'dan türemiş olup, kararın içeriğinden ziyade kendisini ve karar veren kişi ya da kişileri felsefesine temel edinen politik ve hukuki kuram. Bu akıma göre, insanlar tarafından şu ya da bu şekilde davranmak için yapılan tercihlerin tümü sonuçta keyfi kararlardır ve mantıksal bir analiz yahut etik kriterlerle gerekçelendirilemez. –çev.

[92]*Eskapizm (Alm. Eskapismus):* Toplumsal amaçların ve gerekliliklerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak reddinden kaynaklanan ve gerçeklikten kaçış, usdışılığa eğilim şeklinde kendini gösteren davranış biçimi. –çev.

[93]*Usque ad infinitum:* Sonsuza dek anlamına gelen Latince söz. –çev.

[94] Helmuth Plessner: “Adornos Negative Dialektik. Ihr Thema mit Variationen” (“Adorno’nun Negatif Diyalektik’i ve Çeşitli Örneklerle Konusu Üzerine”), Kantstudien Dergisi 61/4, 1970, sf. 515, 518, 519. – Y.N.

[95] Monad, Leibniz'de her biri evrenin yansıması, "canlı aynası" olan en küçük birimler düşüncesidir. –çev.

[96] Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie (Estetik Kuramı), Frankfurt a.M. 1970, sf. 14 f.

[97] Age., sf. 10.

[98]*Oyun Sonu*, Beckett'in 1954-56 yıllarında yazdığı tek perdelik oyundur. *Godot'yu Beklerken* ile birlikte Beckett'in önemli yapıtlarındandır ve bir felaket sonrası belirsiz bir zaman ve mekânda dört kişinin konuşmalarını konu edinir. Saçma Tiyatrosu'nun temel özelliği olan hareket yoksunluğu, Beckett'te özellikle bu oyundan itibaren gözlemlenebilir. *Alm. Endspiel*, *İng. Endgame* kelimeleri satranç oyununun geriye fazla hamle yapma şansı kalmayan son bölümünü anlatır. Burada Dostlar Tiyatrosu'nun çevirisine uyarak "Oyun Sonu" şeklinde çevrilmiştir. –çev.

[99] Theodor W. Adorno: Noten zur Literatur II (Edebiyata İlişkin Notlar II), Frankfurt a.M., 1961, sf. 190.

[100]*Ante rem/post rem (Lat.):* Olaydan önce/olaydan sonra. –çev.

[101] Age., sf. 192.

[102] Age., sf. 198 ff.

[103]*Corpus mysiticum (Lat.):* Deyim aslında *Corpus Christi mysticum*'dur; *Katolik Kilise, İsa'nın mistik gövdesidir* anlamına gelir. Holz, *insanın türsel tarihinin mistik gövdesi* ifadesini kullanırken, bu deyime gönderme yapmaktadır. –çev.

[104] Age., sf. 233.

[105] Geometrik biçimlere dayanmayan sanat –çev.

[106] Alman filozof ve yazar Ernst Bloch (1885-1977) toplumsal ütopya teorisinde, ütopyanın her zaman varolduğunu ve mevcut durumda gerçekleşmemiş olmasına rağmen bilinçlenmeye olan katkısı nedeniyle maddenin hareketi ve değişim kapsamında, henüz olmayan (kelime olarak "ön görüntü" anlamına gelen *Alm. Vor-Schein*) kategorisinde değerlendirilebileceğini savunur. –çev.

[107] Age., sf. 122.

[108]*Stigmata (Yun.):* Bir şeyi diğerlerinden ayırt eden özellik anlamına gelen *Yunanaca Stigma* kelimesinin çoğulu olan *stigmata*, özellikle Katolik mezhebinde İsa'nın çarmıha gerilişinde çektiği acıları ifade etmek için kullanılır. –çev.

[109] Age., s .55-56.

[110]*Sfenks (Yun. Sphinx):* Kökeni Eski Mısır mitolojisinde yatmak kaydıyla, Yunan mitolojisinde benzersiz bir şeytani yaratığı temsil eden Sfenks, hikâyeye göre insan hayatını sembolize eden ve yanıtını bulamayanları öldürüp yediği anlatılan meşhur bulmacasını Ödipus'un çözmesiyle yenilir ve intihar eder. –çev.

[111] Age., sf. 191.

[112]Herbert Marcuse, *Eros und Kultur*, Almanca: Stuttgart 1957.

[113]Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, München 1968.

[114]Bkz. Hans Heinz Holz, *Die abenteuerliche Rebellion*, Darmstadt und Neuwied 1976, sf. 198 vd.

[115]Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie*, Frankfurt am Main 1932.

[116]Herbert Marcuse, “Philosophie und Kritische Theorie” Alıntılandığı yer: *Kultur und Gesellschaft*, 2. cilt, Almanca, 1. cilt, sf. 102 vd.

[117]Max Horkheimer, “Traditionelle und Kritische Theorie”, Alıntılandığı yer: Kritische Theorie, 2. cilt, Frankfurt am Main 1968, sf. 137 vd.

[118]Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922.

[119]Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785, sf. 52.

[120]1815 Viyana Kongresi’nden 1830 Fransız Temmuz Devrimi üzerinden 1848 Alman Mart Devrimi öncesine kadarki dönem kastediliyor –çev.

[121]Tasarım ve çıkarsama, teoriyle pratiğin birliği felsefesinin kavramları olarak, “eleştirel-pratik eylemin” gerçekleştirilmesi anlamına da gelir.

[122]“Ve buna rağmen bu toplum bir bütün olarak irrasyoneldir. Onun üretkenliği, insani ihtiyaç ve amellerin gelişimini yerle bir eder. Onun barışı, hiç dinmeyen savaş tehditleriyle ayakta tutulabilir. Onun büyümesi, varoluş mücadelesini durdurmak için gerekli reel olanakların baskı altında tutulmasına bağlıdır –bireysel, ulusal, enternasyonal.” Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Almanca: Neuwied und Berlin 1967, sf. 11 vd.

[123]Agy., sf. 23 ve 22.

[124] Agy., sf. 16.

[125] Agy., sf. 258.

[126]Ahiret bilgisi, insanlığın sonuyla ilgili öğretiler –çev.

[127]Agy., sf. 62.

[128]Agy., sf. 13.

[129]Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, 2. cilt, sf. 51. Marcuse, çılgınca bir varsayımla, “faşizmin ne zaferi, ne de çöküşü, varoluşçu tasarımda temel değişikliklere yol açmıştır” der. (Agy., sf. 51). Bu varsayımı, Sartre’ın düşüncesindeki gelişim katmanlarıyla kıyaslamak için bkz.: H.H.Holz, *Die abenteuerliche Rebellion*, Darmstadt und Neuwied 1976.

[130]Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Almanca: Neuwied und Berlin 1967, sf. 18.

[131]Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, 2. cilt, sf. 83 vd.

[132]Bkz. Hans Heinz Holz, “Sartres Kritik der dialektischen Vernunft”, Merkur, Yıl 1961, sf. 969 vd.

[133]Jean Paul Sartre, *Descartes und das Problem der Freiheit*, Cenevre 1946, Almanca: Mainz 1948 (Descartes'ın *Discorus de la méthode* adlı eserine yazılmış sonsözden), sf. 195. Bkz. Hans Heinz Holz, Jean Paul Sartre, *Darstellung und Kritik einer Philosophie*, Meisenheim am Glan 1951.

[134]Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, sf. 24

[135]Burada söz konusu olan, asla, yaygın ama hatalı bir şekilde kullanılan sekülerleştirme modelinin uyarlanması olamaz. Eğer yakın dönemin motif ve düşünce biçimlerinin, öncesinde dini ve teolojik özellikler taşımış bir tasarımdan türetildiği ve aşkın bir duygunun dünyevileştirilmesinden elde edildiği noktasından hareket edilirse, bundan satır aralarına serpiştirilmiş bir alaycılık taşıyan şu iddia çıkarsanabilir: radikal dünyevi, hümanist, aydınlanmacı ve materyalist bakış açıları asılsızdır. Sekülerleştirme modelinin bu şekilde sınıflandırıcı bir tarzda kullanılması, onun ideolojik karakterini ortaya çıkaran bir göstergedir. Bunun karşısında Hans Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1967) sekülerleştirme kavramının "tarihsel bir adaletsizlik" olduğunu ve içdünyaya ait düşünme şemalarının özgün karakterini göstermiştir. Burada, teolojiyle ilgilenen tarih filozoflarının bu şekilde temelden çürütüldüğüne dikkat çekelim. Konumuzla bağlantısını kurarsak, Marcuse'a şu suçlamanın getirildiğini hatırlatmamız gerekir: Çıkardığın sonuçlarla negatif teolojinin hareket biçimleri ve ayrıca dünyaya yabancı eskatoloji arasında paralellikler var. Buna bağlı olarak düşüncesinin izlediği yolun, "sekülerleştirme sürecine" tersinden baktığı sonucu da çıkarılmak zorundadır. Yani ilk başta ve aslında dünyevi olan çözüm yöntemi, yanlış bir radikalliğe düşerek, tarihsel sürecin temeli olan diyalektik dolayımları atlamaya çalıştığı andan itibaren, kendi kendini aşkın etmektedir. Eğer diyalektik düşünmeye dolaysız negatiflik hâkim gelirse, diyalektik ortadan kalkarak tekrar idealizme düşülür. Oysa daha önce materyalist sürekliliği tesis ederek idealizmin elinden kurtulmayı sağlamıştı. Burada bir kez daha, Marcuse'un kendisinden bir alıntı yaparak, negatifliği maddeleştirmesine karşı çıkabiliriz. Bkz. Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft, 1*. cilt, sf. 10. Eleştirel aklın salt negatifliği de, yine negatif (ve kendisini diyalektik olarak niteleyen) teolojiye paralel olarak sistem içine entegre edilmekte ve içselleştirilmektedir. Bunu yapabilmek için de insanın yabancılaştırılmamış olduğundan hareket etmektedir. Böylece protestoda bulunan, "Bambaşka" olduğuna inandığı tanrısıyla baş başa olan protestan misali kendi başına kalmaktadır. Bu yalnızlığını aşması için son derece kaygı uyandırıcı sonuçlar doğurabilecek protestoya kalkışması gerekir. Görüldüğü gibi Stirner'e yakınlık inkar edilemez.

[136]Agy., sf. 24.

[137]Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, *2*. cilt, sf. 66.

[138]Burjuvaları sarsmak -çev.

[139]Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft, 2*. cilt, sf. 65 vd.

[140]Fransız direnişçiler, Sartre'ın "cenazesiz ölüleri"ndeki abartılı yapaylığı eleştirirken bu düzlemde hareket etmişlerdir. Eleştirileri, betimlenen durumun özgürlük kavramını salt negatiflik olarak göstermesine yöneliktir.

[141]Marcuse’un doğru bir şekilde “baskıcı” olarak tanımladığı hoşgörünün oluşturduğu mekanizma bunun ardından eyleme geçer. Bkz. Wolff, Moore, Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt am Main 1966.

[142]Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, sf. 264.

[143]Agy., sf. 266 vd.

[144]Agy., sf. 266.

[145]Bkz. H.H. Holz, Die verschleierte Klassengesellschaft, Alıntılandığı yer: *Was ist heute links?*, München 1963, sf. 69 vd.

[146]Bkz. Wilhelm R.Beyer, Staatphilosophie, München 1963, sf. 30: “Devlet, sınıflara bölünmüş toplumun bütününü, bu bölünmüşlükle kucaklar. (...) Eğer bütün totalliğiyle birlikte değerlendirilecekse, devleti sadece *egemen sınıfın devleti* olarak göstermek yeterli değildir. Devlet aynı zamanda hükmedilen sınıfın da devleti olarak kendisini gösterir.”

[147]V.I.Lenin, Eserler (Almanca), cilt 31, sf. 83 vd.

[148]Age., sf. 84

[149] Age., sf. 80.

[150]Herbert Marcuse, “Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition”, Alıntılandığı yer: *Das Argument*, Sayı 45, Aralık 1967, sf. 398. *(İlerideki alıntılarda Argument olarak adlandırılacaktır)* Ayrıca bkz. Herbert Marcuse, “Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation”, Alıntılandığı yer: *Kursbuch*, Sayı 9, 1967, sf. 1 v.d. (İlerideki alıntılarda Kursbuch olarak adlandırılacaktır).

[151]Hedef ve ona ulaşılacak yolun aktarılması, tarihsel-soyut bir devrimci teorinin görevidir. Bu teori yolun her aşamasına ilişkin spesifik bir çalışmaya ihtiyaç duyar ve asla tamamen sonuçlandırılmayacaktır.

[152]Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1974, cilt 1, sf. 704, Eskatoloji düşünce modelinin uyarlanması için bkz. 22 no'lu alıntı.

[153]Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, sf. 232 vd.

[154]Agy., sf. 262 vd.

[155]Karl Marx, Marx-Engels Eserler (Almanca), cilt 3, sf. 346.

[156]Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, München 1968, sf. 191.

[157] Karl Marx, Marx-Engels Eserler (Almanca), cilt 3, sf. 360 vd.

[158] Agy., sf. 362 vd.

[159] Agy., sf. 363.

[160] Bkz. Otto Reinhold, “Wesen und Merkmale der entwickelten sozialistischen Gesellschaft”, Alıntılandığı yer: Einheit 3/1976.

[161] Psikanalitik kategorilerin toplumsal olgulara uyarlanması konusunda bir kez daha Herbert Marcuse, Kultur und Gesellschaft, 2. cilt ve Baran'ı işaret edelim.

[162] Herbert Marcuse, Kultur und Gesellschaft, 2. cilt, sf. 99.

[163] Agy., sf. 103 vd.

[164] Argument, sf. 103 v.d.

[165] Bu örnek, Paul A. Baran, Politische Ökonomie des Wirtschaftlichen Wachstums (Neuwied/Berlin 1966) adlı eserinde bulunmaktadır.

[166] Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, sf. 22.

[167] Der eindimensionale Mensch’in yayınlanmasından bu yana yaşanan gelişmeler, Marcuse’un öngörülerinin yanlış olduğunu göstermiştir.

[168] Agy., sf. 21 vd.

[169] EK, 1. Bölüm.

[170] Herbert Marcuse, Vernunft und Revolution, Neuwied/Berlin 1962, sf. 108 v.d., sf. 193 ve 336. Ayrıca bkz., Hans Heinz Holz'un Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft (Neuwied/Berlin 1968) adlı eserindeki kapsamlı araştırmalar.

[171] Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, sf. 63.

[172] Refah toplumundaki hoşnutsuzluk, psikosomatik hastalıkların artışı, gizli bir agresifliğin birikmesi gibi bazı görüngülere yukarıda dikkat çekmiştik. Gençlik arasındaki suç oranının artması, boşanmaların fazlalaşması, alkolizmin ve diğer bağımlılıkların yaygınlaşması gibi bazı diğer kriz habercilerini de burada ekleyebiliriz.

[173] Herbert Marcuse, Kultur und Gesellschaft, 2. cilt, sf. 149.

[174] Bkz., Hans Heinz Holz, “Die verschleierte Klassengesellschaft”.

[175] Bkz., Albert Ducroq, Die Entdeckung der Kybernetik, Frankfurt am Main 1959, sf. 88 vd.

[176] Baran, Politische Ökonomie, sf. 165 vd.

[177] Agy., sf. 26.

[178] Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, sf. 14.

[179] Palmiro Togliatti, Reden und Schriften, Frankfurt am Main 1967, sf. 217 vd.

[180] Almancada “partiler” kelimesi aynı zamanda “taraflar” anlamına gelir. II. Wilhelm bu ünlü sözünde bu kelimeyi bilinçli olarak iki anlamıyla kullanmıştır. –çev.

[181] Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, sf. 11.

[182] Bkz. Robert B.Rigg, “A Military Appraisal of Threat to US-Cities”, US-Magazine 1/68, Almanca çevirisinin alıntılandığı yer: Blätter für deutsche und internationale Politik, 1968, Sayı 3, sf. 307 vd.

[183] Federal Almanya Cumhuriyeti’nde 70’li yıllardan verilen meslekten men cezaları buna örnek olarak gösterilebilir.

[184] Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, sf. 14.

[185] “Toplum. Marksçı Teoriye Katkılar” [Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie]; Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974 vd.

[186] Herbert Marcuse, Eros and Cvilization [Aşk ve Uygarlık], Boston 1955.

[187] Karşılaştırınız: Peter Ruben, *Kritik der Kapitallogik* [Sermaye Mantığının Eleştirisi], SOPO, 9. yıl, sayı 4, Aralık 1977, sf. 40 vd.

[188] Karşılaştırınız: Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus [Marksizmin Işığında Frankfurt Okulu], Yayına hazırlayanlar: Johannes von Heiseler, Robert Steigerwald ve Josef Schleifstein; Frankfurt am Main 1970. Ayrıca karşılaştırınız: “Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie” [*Burjuva İdeolojisinin Eleştirisi Üzerine]* Dizisi; Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt/Main, cilt 10, 17, 21, 65, 66, 73.

[189] Burjuva dünya görüşünün çöküşü ve anti-komünizmdeki işlevi üzerine bakınız: Hans Heinz Holz, “Die verteidigung des Elfenbeinturms; 30 Jahre Philosophie in der Bundesrepublik Deutschland” [Fildişi kulesinin savunması; Federal Almanya Cumhuriyeti’nde 30 yıl felsefe]; Blätter für deutsche und internationale Politik [Alman ve Uluslararası Politika Dergisi], Sayı, 10/1979, sf. 1255-1265.

[190] Karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, “Mephistophelische Philosophie” [Mefistofelesçi Felsefe]. *Die neue Linke nach Adorno* [Adorno’dan sonraki yeni sol]; Yayına hazırlayan: Winfried Schoeller, Münih 1969, sf. 176 vd.

[191]*Benlikçilik* (Egotizm): Kendi benliğinin gelişmesini bütün davranışlarının ilkesi yapan kişinin niteliği. Felsefeye, “duyguları üstünde yoğunlaşmak” anlamıyla geçmiştir. İngiliz düşünürü Baldwin bu terimi bencilik (egoizm) ile eşanlamda kullanmıştır. –çev.

[192] Alfred Schmidt, *Drei Studien über Materialismus*, München 1977, sf. 81 vd. Schmidt, geç dönem Horkheimer'in dini felsefi bakışını yeniden yorumlayıp materyalizm zeminine oturtmak istemektedir. Bu, 50'li yılların "Eleştirel Teori"sinin yüzünü, kendi kendini inkârına rağmen kurtarmanın iyi niyetli ama sağlam olmayan bir denemesidir. Sağlam değildir çünkü (üstü örtülü olsa da) daha hareket noktalarının dini felsefi temelleri vardır.

[193] Gesellschaft [Toplum], agy., cilt 1, sf. 7

[194] Peter Bulthaupt, Idealistische und materialistische Dialektik, Gesellschaft, age, cilt 3, sf. 160 vd. Frankfurt am Main 1975. Metnin devamında bu eserden yapılan alıntılar, parantez içinde sadece sayfa numaralarının verilmesiyle gösterilecek.

[195] Flatus vocis (Lat.): Havada ses tarafından oluşturulan esinti. Hıristiyan felsefesinin skolastik döneminde ilerici adcılıkla gerici gerçekçiliğin ünlü tartışmasında adcıların savını dile getirir. Tartışma konusu, genel kavramların (evrenselliklerin) gerçek olup olmadığıdır. –çev.

[196] Bunu, Tractatus logico-philosophicus 2.2’de yer alan “Resmin kopyasıyla ortak yanı resmedilenin mantıksal biçimidir” önermesi (ve ona bağlı olarak geliştirilen diğer önermeleri) analitik felsefe tarafından hiçbir zaman dikkate alınmadıysa da Ludwig Wittgenstein da görmüştür. Ludwig Wittgenstein, Yazılar, Frankfurt am Main 1960, sf. 16 vd.

[197] Leibniz, bunu, her türlü dünya için geçerli olması gereken hakikatlerin bulunduğunu söyleyerek ifade etmiştir.

[198] Geri gidiş (Regressus) (Lat.): Herhangi bir konuyu kaynağına geri götürmeyi dile getirir; düşünmenin özelden genele, koşullu olandan koşula, etkiden kaynağa geri götürülmesi. / Regressus in indefinitum (Rückgang in unbestimmte Weite) – belirsiz bir yaygınlıkta geri gidiş. –çev.

[199]*Sui generis* (Lat.): Kendine özgü, kendi türünde tek olanı dile getirir. –çev.

[200] “Evrensel yargıların geçerliği, her bilimin önkoşuludur. Bilimi ampirik olarak kanıtlamaya çalışmanın her girişimi zorunlu olarak başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Zira, evrensel yargıların varsayılan geçerliği, ampirik öznelerin bağlamlı deneyimine dayanarak açıklanamaz. Evrensel yargılar aracılığıyla, kısmi yargıları çıkarımlar yoluyla birbirleriyle ilişki içerisine sokmak mümkündür. Ancak onlar, bütün öznelerin bağlamlılığı aracılığıyla tek tek öznelerin bağlamlılığını kanıtlarlar.” Bulthauf, age., sf. 162.

[201] Karşılaştırınız: V.I. Lenin, “Aus dem philosophischem Nachlass” [Felsefi Mirastan], Berlin 1949, sf. 159. Materyalist dönüşüm programı ile ilgili olarak karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, “Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution” [Burjuva toplum ve teorik devrim]; yay. Haz. Manfred Hahn ve Hans-Jörg Sandkühler, Köln 1978, sf. 242 vd.

[202] Hélas (Fr.): Heyhat; yazık, ne yazık –çev.

[203] “Sınıflarla mantıksal eylemler yapılabilmesinin koşulu onların bağlamlılığıdır. Bu bağlamlılığın, matematiğin düşünce tarafından varsayılan nesnelerinden farklı olarak maddi koşulları vardır. Öklit düzleminde bütün üçgenleri kapsayan sınıf, üçgenlerin yapısının tanımında verilidir. Fakat böcekler sınıfını ise aynı şekildeki bir yapı tanımıyla belirlemek mümkün değildir.” Bulthaupt, age, sf. 165. Matematiksel nesneler salt düşünmenin kendisi tarafından var sayılıp sayılmadığı ya da bu varsayıma yeniden maddi koşullar dahil olup olmadığı (yani matematiğin hangi yansıtma karakterine sahip olduğu), burada açıklamamıza gerek yoktur. Bulthaup’un örneğiyle ne kastettiği açıktır.

[204]*Arbor porphyriana* (Lat.): Bilim ağacı. –çev.

[205] Sezgi [Anschauung]: Deney ve düşünmenin belli bir birikimi sonunda birdenbire gerçekleşen bilme. –çev.

[206] Bkz. Lenin, age, sf. 95, 120 vd. özellikle de sf. 287: “Her tek olan (şu ya da bu şekilde) geneldir.”

[207] Bkz. dipnot 17. Buradan hareketle felsefenin ideolojik karakteri ve göreli hakikatinin belirlenmesi ve birbirleriyle bir ilişki haline sokulması mümkündür. –Her bir tek olanın aynı zamanda bir genel olduğu ve yalnızca böylesi olarak aynı zamanda tek de olan evrensel bir dolayım bağlamının biçimsel modelini Leibniz, monatlar öğretisinde ortaya koymuştur. Karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, Leibniz, Stuttgart 1958; ve daha ayrıntılı olarak, yeniden gözden geçirilmiş basımı Reclam Yay., Leipzig 1983.

[208] Bunun Hegel'in kendisinde söz konusu olmadığını burada açıklamaya gerek yoktur. İlkenin özelleşen halleriyle olan ilişkisi Hegel'de sistemin katı (idealist) kapalılığı tarafından belirlenir. Ama, tek olanın genelin belirsiz doluluğu (=boşluğu) içinde emilmiş olması anlamında değildir bu, aksine her bir tek olanın diğer bütün tek olanlar somut dolayımı olarak. Burada dolayımlama sürecinin kendisi bütünü/toplamı oluşturur.

[209] Adaecquatio intellectus ad rem (Lat.): Usla nesnenin uygunluğu.

[210] Görünüş alanında gerçekleşen görünüşün bu “eleştirel olarak ortadan kaldırılması”nın kendisi henüz görünüşsel olmak durumundadır. Bunu gerçekten de yaşamın “Eleştirel Teori”den halel görmeksizin pozitif önkoşullarla sürmeye devam etmesi kanıtlar. “Eleştirel Teori”nin kendisine taktığı şüphecilik çemberi kendisi tarafından kırılamaz; saf negatiflikte kalmaya mahkûmdur.

[211] Bkz. Hans Heinz Holz, *Die abenteuerliche Rebellion* [Maceracı İsyan] Darmstadt ve Neuwied 1976. Öznelci bir solun kahramanlarının Nietzsche'yi ataları olarak görüp ona geri dönmeleri ve böylelikle, nesnel genele karşı küçük burjuva, anarşist isyanın gerici ideolojiye dönüşüverdiği sınıra ulaşmaları bir tesadüf değil. Fransa'da sözde "Nouveaux Philosophes" [Yeni filozoflar], İtalya'da Massimo Cacciari gibi filozoflar buna örnektir.

[212] Jean Paul Sartre, insanın “varoluşsal özgürlüğü”nü aynı şekilde Fichte’den beslenen bir temele dayanarak açıklar. Bkz. Hans Heinz Holz, *Jean Paul Sartre*, Meisenheim am Glan 1951. “Frankfurt Okulu”nu, varoluşçulukla aynı felsefi paradigmaya ulaştıran sistematik vargı, onların ilkesel akrabalıklarını açığa çıkarmaktadır. Ne var ki ikisi de –geç burjuva çürümenin yaşandığı tarihsel durumda ve felsefe tarihi bakımından Hegel ve Marx’tan sonra– Fichtenin Citoyen-felsefesi’nin karikatürüne kadar vardırabiliyorlar; yani petit bourgeois’nın yeni Stirnerci bireyselciliğine.

[213] Bkz. ad lecteros, Neuwied ve Berlin 1969, sf. 26.

[214] Diyalektik türetmeyle bu Leibniz’ten öğrenilmelidir. Bkz. Hans Heinz Holz, *Die Deduktion des Kontingenten* [Rastlantının Tümdengelimi]. Peters/Schmidt/Holz, “*Erkenntnisgewissheit und Deduktion*” [Bilginin Kesinliği ve Tümdengelim], Darmstadt ve Neuwied 1975, sf. 129 vd.

[215] Bkz. Hans Heinz Holz, *Die abenteuerliche Rebellion* [Maceracı İsyan], agy.

[216] Walter Benjamin, Yazılar (*Alm. Walter Benjamin, Schriften*), Theodor W. ve Gretel Adorno (ed.), 2 cilt, Frankfurt am Main 1955.

[217] Brecht, 1948’de yazdığı “Tiyatro İçin Küçük Organon” (*Alm. Kleines Organon für das Theater*) başlıklı eserinde klasik tragedyayı insanları tanrılar karşısında eli kolu bağlı gösterdiği için eleştirir ve 1933’ten o zamana dek oluşturmuş olduğu epik tiyatro anlayışını ortaya koyar. Brecht tiyatrosunda toplumsal koşullar yine insanlar tarafından değiştirilir, değiştirilebilir. –çev.

[218]*Estetizm (Alm. Ästhetizismus):* Konuşma dilinde genelde olumsuz anlamlı kullanılır ve estetik olanı sosyal olana üstün tutan sanat anlayışı yahut yaşama biçimini temsil eder. –çev.

[219] Max Kommerell 1902-1944 yılları arasında yaşamış Alman edebiyat tarihçisi, yazar ve çevirmen. 1939’da Nazi partisi NSDAP’ye girdi ve ölümüne dek Marburg Üniversitesi’nde filoloji ordinaryusu olarak çalıştı – çev.

[220] Birinci baskı tükendiğinde yerine, bileşimi anlamında biraz değiştirilmiş olan, “Illuminationen” ve “Angelus Novus” isimleriyle iki yeni seçme cilt yayınlandı. Ayrıca bazı metinlerin tek tük baskıları da Suhrkamp Yayınevi’nin “Bibliothek Suhrkamp” ve “Edition Suhrkamp” serilerinde yayınlandı. Bu kesintili yayınların bilimsel yayın prensiplerine ve Benjamin’in önemli yerine kesinlikle uygun olmadığı açıktır. Bu 1966’da Gersom Scholem ve Theodor W. Adorno’nun yayınladıkları seçme mektuplar cildi için de geçerlidir.

[221]*Seçilmiş Akrabalıklar (Alm. Wahlverwandschaften):* Goethe'nin ilk baskısı 1809'da yayınlanmış romanı. Kimya biliminden alınmış Alm. Wahlverwandschaft kelimesi, doğal elementlerin birbirini çekmesi ve itmesini ifade eder ve romanda Goethe tarafından insani eğilimleri tanımlamak için kullanılmıştır. –çev.

[222] *Eo ipso (Lat.):* “Doğası itibarıyla, kendiliğinden” anlamına gelen Latince söz. –çev.

[223]*Sic (Lat.):* “Aynen böyle” anlamına gelen redaksiyonel söz. –çev.

[224]*Kopernik dönüşü (Alm. kopernikanische Wendung):* Astronom Nikolaus Kopernikus'un Güneş Sistemi'nin merkezinin dünya değil de güneş olduğunu bulması ve kilisenin yaratılış düşüncesine karşı bir bilinç oluşturmasına verilen isim. Mecazi anlamda büyük değişim ve dönüşümler için kullanılır. –çev.

[225] Benjamin’in bağımsız felsefi düşünüşüne ilişkin bkz. Hans Heinz Holz, Parçalanmış Dünyanın Felsefesi (*Alm. Philosophie der zersplitterten Welt*), Bonn 1992 ve Anahtar Kelime “Düşünce” (*Alm. Stichwort “Idee”*): M.Opitz/E.Wizisla (ed.): Benjamin’in Kavramları (*Alm. Benjamins Begriffe*), Frankfurt am Main 2000, sf. 445.478.